The Muslim WORLD
HARTFORD SEMINARY

Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Response to Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī's Critical Commentary on Avicenna's *Ishārāt*

Ayman Shihadeh
SOAS, University of London

Al-Rāzī's well-known commentary on Avicenna's *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt* (*Pointers and Reminders*), titled simply as *Sharḥ al-Ishārāt* (*Commentary on the Pointers*), was not his only commentary on the book.[1] It was in fact his second instalment in a series of three *Ishārāt*-related works, the third and final being a précis of his full commentary titled *Lubāb al-Ishārāt* (*The Pith of the Pointers*). The first instalment, an edition of the extant parts of which is published in the present article, is a super-commentary he wrote on Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī's (d. late 6th/12th c.) *al-Mabāḥith wa-l-shukūk ʿalā l-Ishārāt* (*Investigations and Objections on the Pointers*; henceforth, the *Shukūk*). Both texts were first brought to attention in an article I published in 2005.[2] Titled *Jawābāt al-masāʾil al-bukhāriyya* (*Response to the* [*Philosophical*] *Problems from Bukhara*), al-Rāzī's super-commentary is important in several ways, above all the following two. First, as the earliest extant philosophical work by al-Rāzī, it provides precious new information on the early development of his thought. Second, and perhaps more importantly, the text offers vital insight into how he interacted with his milieu, and as such serves to contextualise not only his full commentary on the *Ishārāt*, but more broadly the entirety of his philosophical and theological career and output.

I have already explored the context and some of the contents of the text in other studies.[3] So the present brief introduction will focus mostly on textual matters. In

---

[1] This article is an outcome of a larger project on "The Reception of Avicennan Philosophy in the Twelfth Century", supported by the Arts and Humanities Research Council in the UK.
[2] Ayman Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005): 141–79, at 154–6.
[3] For the context, see my "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Sharḥ al-Ishārāt*" (in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. K. El-Rouayheb and S. Schmidtke [Oxford: Oxford University Press, Forthcoming]), "From al-Ghazālī to al-Rāzī", and "A Post-Ghazālian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylān al-Balkhī on the Materia Medica of the *Canon of Medicine*" (*Journal of Islamic Studies* 24 [2013], 135–74). The last article deals with pertinent aspects of al-Rāzī's milieu, but not directly with the text at hand. See also n. 9

DOI: 10.1111/muwo.12037

particular, I shall date the text, make broad observations on its contents, introduce the manuscript copies and the edition, and finally establish the title.

I. The Date of the *Jawābāt*

Let me begin by substantiating my above claim that the text at hand is most probably al-Rāzī's earliest extant philosophical work. The text itself is undated, and the name of the patron to whom the work is dedicated in the preface, more on whom below, was changed by a copyist to "so and so" (*fulān*).

Nonetheless, the text can be dated fairly accurately on the basis of two pieces of evidence. The first is that it contains a reference (31.16) to al-Rāzī's major theological work *Nihāyat al-ʿuqūl*, which I date to *circa* 570/1175.[4] A little later (33.2), we encounter a further reference to "our large book" (*kitābu-nā l-kabīr*), which confirms that al-Rāzī had previously published only one major work, namely the *Nihāya*. The second clue is that the *Jawābāt* is cited, only once, in the philosophical work *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, which I date to *circa* 575/1180. At the end of one discussion in the section on "establishing the finitude of bodies" in the *Mabāḥith*, we find this reference: "We have a discussion on this in *Sharḥ al-Ishārāt*".[5] What al-Rāzī intends here cannot be his full commentary known to us as "*Sharḥ al-Ishārāt*", since it post-dates both the *Mabāḥith* and indeed the slightly later *Mulakhkhaṣ* (which was completed in 579/1183–4), but must rather be the *Jawābāt*, which was his "commentary on the *Ishārāt*" before he composed a full commentary.[6] This is confirmed by two observations. First, the discussion that the reference concludes turns on exactly the same Avicennan argument treated in the second section of both the *Shukūk* and the *Jawābāt*.[7] Second, the wording — "We have a discussion of this in *Sharḥ al-Ishārāt*" — implies that the commentary referred to is not a full commentary, but one that contained only a limited range of discussions.

So, since the *Jawābāt* post-dates the *Nihāya* and pre-dates the *Mabāḥith*, it can be dated confidently to the period between 570/1175–575/1180. This dating makes it al-Rāzī's earliest known philosophical work. His earlier known works, *Uṣūl al-dīn*, the

below. The first section of al-Rāzī's text is studied in my article, "Avicenna's 'Corporeal Form' and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al-Masʿūdī and al-Rāzī" (*Oriens* 42 [forthcoming in 2014]).

[4] For these dates, see Shihadeh, "Al-Rāzī's *Sharḥ al-Ishārāt*".

[5] Al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, ed. Z. al-Mūsawī *et al.*, 2 vols. (Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1343 AH), 1, 198.

[6] For the dating of the *Mulakhkhaṣ*, see Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden and Boston: E.J. Brill, 2006), 8. Both the *Mabāḥith* and the *Mulakhkhaṣ* are cited in the *Sharḥ* (see the index).

[7] Al-Rāzī, *Mabāḥith*, 196–8.

Ishāra and *Nihāyat al-ʿuqūl*, are all "theological" (*kutub kalāmiyya*), as he himself would describe them.[8]

II. An Overview of the Contents

Al-Masʿūdī's commentary consists of fifteen sections, or "problems" (*masʾala*), of varying length, in which he raises puzzles on several passages from the Physics and Metaphysics of Avicenna's *Ishārāt*.[9] The section headings indicating the Avicennan views treated are listed in the table provided on p. 10 below. Each section opens with a passage from the *Ishārāt*, then proceeds with the commentator's criticism, which exhibits the influence of Abū l-Barakāt al-Baghdādī (d. *ca*. 560/1165) and al-Ghazālī (d. 505/1111), both of whom are praised by al-Masʿūdī. In most cases, his refutation of Avicenna's views is coupled with a defence of alternative philosophical views.

Al-Rāzī's super-commentary is overall highly critical of al-Masʿūdī's commentary; but it is by no means a mere refutation of the latter's views and arguments. I previously argued that al-Rāzī criticises his proto-neo-Ashʿarī contemporaries on account of their preoccupation with controversy (*jadal*), as opposed to sound and critical investigation (*baḥth*, *taḥqīq*); and this stance is exemplified perfectly in the *Jawābāt*.[10] Although much of the text, of course, turns on the specific philosophical views at issue, it is the more general explicit and implicit points of method that were of greater significance to the author and probably his contemporary readers. The overtones are all too evident: al-Rāzī insinuates that, owing to its disputative orientation, al-Masʿūdī's discussion falls below the standards of critical investigation (*taḥqīq*), and is more akin to what one would expect of a kalām theologian or a dilettantish literalist (*ẓāhirī*) (23.13; 29.3; 46.5–6).[11] The following are some broad observations on the text, which bring al-Rāzī's "agenda" and other salient features of the *Jawābāt* to the fore.

1. The preface. Al-Rāzī tells us that al-Masʿūdī's text was introduced to him by an unidentified person, described as a great scholar and philosopher, who asked him to address the problems it raises. However, the dedication, starting from "*wa-khadamtu bi-hi*", seems to refer to a different person, who is a high-ranking figure, probably with

---

[8] On the first of these, see Ayman Shihadeh, "Al-Rāzī's Earliest Kalām Work", in *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*, eds. S. Schmidtke and G. Schwarb (Leuven: Peeters, forthcoming in 2014).

[9] See my forthcoming study and critical edition of al-Masʿūdī's text: Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna* (Leiden and Boston: E.J. Brill). A facsimile edition of a manuscript copy housed at Madrasa-i Imām-i ʿAṣr in Shiraz (no number) was recently published as *Kitāb al-Mabāḥith wa-l-shukūk* (Tehran: Mīrāth-i Maktūb, 2011). References in the present article are to the facsimile edition.

[10] Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī", 158 ff.; idem. "Post-Ghazālian Critic".

[11] Al-Rāzī makes the same point in a debate with al-Masʿūdī recorded in the *Munāẓarāt* (Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī", 159). By "*ẓāhirī*", al-Rāzī here refers to those who are interested in philosophy, but have only the most superficial, and hence literal, understanding of philosophical discourses (cf. *Mabāḥith*, 1, 339).

some learning in philosophy.[12] The latter may have already patronised al-Rāzī, considering that the dedication expresses gratitude for the patron's generosity (*mujāzātan li-ayādī-hi . . .*).

2. Al-Rāzī's copy of al-Masʿūdī's text. After commenting on approximately half of Section 4 of al-Masʿūdī's *Shukūk*,[13] by far the longest section in the work, al-Rāzī adds the following remark (49.14–15):

> Of the esteemed commentator's discussion, this is the extent that we have access to (*ilā hādhā l-mawḍiʿ wajadnā*). We read the remainder of this section, but we forgot it and were unable to memorise it. So let us discuss the little that is still in our memory of it.

Al-Rāzī's commentary on the second half of Section 4 of al-Masʿūdī's work is hence less than one tenth of the length of his commentary on the first half of the section, and it contains no direct quotations from the *Shukūk*. So it appears that he read al-Masʿūdī's work in full, but, for some reason or other, only had an incomplete copy when he wrote the *Jawābāt*. (His remark that an obvious case of self-contradiction apparently committed by al-Masʿūdī may be due to a mere scribal error [48.3–4] provides further confirmation that he had no access to another copy of the *Shukūk*.) Should we take this to indicate that his copy of the *Shukūk* ended in the middle of Section 4, and thus contained less than one third of the work? Or was the copy only missing the second half of Section 4 and possibly some folios afterwards? It is impossible to answer this question with certainty, considering that only fragments survive of the rest of al-Rāzī's text. The few lines that survive from the beginning of Section 5 contain no quotations from the *Shukūk*. However, the paraphrase of one short passage from Section 9 of the *Shukūk*, appearing in excerpt 6 in MS Ayasofya 4855, seems to be based closely on al-Masʿūdī's text, which suggests that al-Rāzī's copy did not end in the middle of Section 4.

3. The identification of al-Masʿūdī's sources. Al-Masʿūdī himself acknowledges his indebtedness in some places to Abū l-Barakāt and al-Ghazālī, but, of course, presents the bulk of his arguments and views as his own. However, al-Rāzī points out in the preface that most of the contents of al-Masʿūdī's text are in fact drawn from Abū l-Barakāt's *Muʿtabar* and other sources. He identifies some sources in individual sections; for instance, Abū l-Barakāt in Sections 1 and 4; Rashīd al-Dīn Waṭwāṭ (d. 578/1182), to whom he refers as al-Rashīd Malik al-Kuttāb (*the King of Secretaries*), and Avicenna's *Shifāʾ* in Section 2; and Ibn Sahlān al-Sāwī (6th/12th c.) in Section 4.[14]

---

[12] As suggested by the philosophical elements incorporated in the preface. One sentence (11.14–15) echoes the preface of Avicenna's *Ḥayy ibn Yaqẓān* (ed. M. al-Maʿṣūmī, in "Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān *maʿa sharḥi-hā li-Ibn Sīnā*", *Majallat al-Majmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī bi-Dimashq* 29 (1954), 406–16, 563–72; and 30 (1955), 91–105; 288–98; 427–39, at vol. 29, 416).

[13] Corresponding to the beginning of f. 15b of al-Masʿūdī's *Shukūk*. The text is from ff. 2b–44a.

[14] Respectively, 19.11; 39.6; 26.1; 42.6; 43.6. The same honorific, Malik al-Kuttāb, appears in Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī's entry on Waṭwāṭ (*Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, ed. M. Shafīʿ [Lahore: University of the Punjab, 1935], 166).

4. The sound and charitable interpretation of Avicenna. Each section of the *Jawābāt* begins with expositional commentary on the relevant passage from the *Ishārāt*, before turning to al-Masʿūdī's commentary. In some of his responses to al-Masʿūdī's arguments, al-Rāzī avers that they rest on a misinterpretation of Avicenna's position, as set out either in the *Ishārāt* or in his broader oeuvre. The following are three salient examples:

4.1. In Section 3, he explains that the objective (*gharaḍ*) of the Avicennan passage commented on is to prove that the soul is different from the mixtures, rather than to prove, as al-Masʿūdī opines, that the mixtures are combined by the soul (29.12–14). Al-Rāzī changes the title of this section accordingly.

4.2. Al-Rāzī cites other Avicennan works, particularly the *Shifāʾ* and the *Mubāḥathāt*, and Bahmanyār's *Taḥṣīl*, to flesh out the often terse and cryptic views and arguments advanced in the *Ishārāt*, and to resolve any problems or ambiguities therein (see the index on p. 61 below). He favours a holistic and charitable reading of Avicenna, as opposed to an opportunistic piecemeal reading that nit-picks on the wording of the *Ishārāt*. In Section 3, he explains Avicenna's views in the light of other works of his, and then responds to a reading of a passage in the *Ishārāt* based on the mere occurrence of the conjunctive "then" (the letter *fāʾ*). Al-Rāzī gives Avicenna the benefit of the doubt (and in that sense can be said to favour a relatively "charitable" reading). He writes (30.9–11):

> All of the Shaykh's longer and shorter works state explicitly [the view] we mentioned. As to this *fāʾ*, one must find a figurative interpretation (*taʾwīl*) for it. But to abandon, on its account, what is unambiguously true is out of the question!

He concludes the section by making a statement on the fraudulence of piecemeal readings of philosophical sources, in which due effort is not made to arrive at a sound and critical understanding of their contents: "So it is evident that whoever believes that the philosophers (*ḥukamāʾ*) hold that the rational soul is the proximate cause for preserving the mixtures has wronged them and denied them their rights (*ẓalama-hum wa-bakhasa ḥaqqa-hum*)!" (30.17–18). Likewise, in his discussion of a view advanced elsewhere in the *Ishārāt*, al-Rāzī criticises al-Masʿūdī for failing to consider a well-known proof adduced by Avicenna in his other books, while reproducing Abū l-Barakāt's counterarguments (39.6): hardly evidence of unprejudiced commentary.

4.3. Perhaps most striking of all is that in Section 1, al-Rāzī implicitly recognises a weakness that Abū l-Barakāt and al-Masʿūdī underscore in the Avicennan proof of prime matter, and he develops the proof in such a way that the weakness is overcome. (I discuss the debate in detail elsewhere.[15]) Yet to show that his developed version of the proof is premised on authentic Avicennan views, and hence is not overly charitable to Avicenna and unduly dismissive of al-Masʿūdī's objection, he cites discussions in the *Mubāḥathāt* and Bahmanyār's *Taḥṣīl*, which are unrelated to his proof of prime matter, but seem to attest Avicenna's commitment to a key premise thereof. "The philosophers",

[15] Shihadeh, "Avicenna's 'Corporeal Form' and Proof of Prime Matter".

he writes, "have alluded to this in a way that is closer to assertion than it is to allusion (*taʿrīḍan lā ka-l-taʿrīḍ bal ka-l-taṣrīḥ*)" (14.15). The discussion is concluded thus: "We have cited these discussions so that no one would claim that what I have set out is not a commitment (*madhhab*) of" Avicenna (15.7).

5. Criticism of al-Masʿūdī's method. Two passages stand out in this regard. The first exposes a basic flaw of procedure in Section 4 (33.11–14):

> This esteemed [objector] ought to start by objecting to the arguments he cites from the *Ishārāt* and only then proceed to set out his own position. For it is insufficient for one who goes against the majority (*jumhūr*) view on a certain point [simply] to set out his own view. Instead, he should [first] confute the arguments of [his] predecessors and identify any weakness or error in the premises of these arguments.

In other words, a commentator should explain the views advanced in the text commented on and then argue against these views, especially when they are likely to be accepted by most of his readers, before submitting any alternative views of his own. Al-Masʿūdī instead explains Avicenna's position, concluding it with, "What we have just reported (*ḥakā*) is what the majority (*al-aktharūn*) have agreed on", then goes on to submit his own view, and finally argues for his view and against Avicenna's view.

The second passage goes as follows (29.3–6):

> This discussion, in my view, is unbefitting of its writer's sharpness of thought and his in-depth study of tortuous philosophical subjects; and this is in two ways. The first is that one who advances a certain view, and then raises a question concerning it, must answer it in such a way that his first view remains intact. However, if in his answer he advances a new view, which is unrelated to his first view, this will amount to an admission that the first view is weak and unsustainable.

Al-Rāzī goes on to explain how this offence is committed in Section 3 of al-Masʿūdī's work: (1) he begins by accusing Avicenna of circularity for suggesting that the mixtures of the foetus's body are combined by the influence of its rational soul, when the rational soul can only come into being when a suitably-prepared body is formed; (2) he neglects to mention Avicenna's view, set out in the *Mubāḥathāt*, that the foetus's mixtures are initially combined by the influence of its parents' souls; (3) but then he posits and addresses the question whether the foetus's mixtures are combined by its parents' souls. The last part of the discussion, according to al-Rāzī, exposes the first part as a misrepresentation of Avicenna.

6. "Local" sources cited in the *Jawābāt*. I have underscored elsewhere the need to reinterpret al-Rāzī's oeuvre, not least his commentaries on Avicenna, within its proper, chronologically-narrow context.[16] The *Jawābāt* both reinforces the exigency of such a reinterpretation and facilitates it by providing crucial new data. Several sources, never encountered in al-Rāzī's later works, feature in the extant part of the text, most

[16] Shihadeh, "Al-Rāzī's *Sharḥ al-Ishārāt*".

importantly some that I would characterise as "local", considering their regional and chronological proximity to al-Rāzī. Such citations shed light on his engagement with his immediate milieu, and hence serve to contextualise his career and oeuvre against the backdrop of the intellectual currents of Iraq, Iran and Transoxania in the sixth/twelfth century, in particular the proto-neo-Ashʿarī and traditional Avicennan currents. One such source is the aforementioned text by Waṭwāṭ, about whose philosophical activity we know little. More important are the following two sources:

6.1. ʿUmar ibn Sahlān al-Sāwī's *al-Āthār al-ʿulwiyya*, a relatively-traditional Avicennan source from which al-Rāzī cites responses to Abū l-Barakāt's criticisms of certain Avicennan views (see the index on p. 61). Al-Sāwī's strident stance towards Abū l-Barakāt's counter-Avicennan positions is already evident in his short extant work *Nahj al-taqdīs*, in which he refers to him as the "Shaykh of the Jews", on account of his faith before he converted to Islam.[17] The appearance of al-Sāwī's source in the *Jawābāt* reveals a further aspect of his engagement with his milieu and allows us to explain the emergence and development of al-Rāzī's own philosophical and theological project out of an already-ongoing dialectic in which Avicennan philosophy was being criticised and defended.[18]

6.2. In Section 4, al-Rāzī points out a contradiction between a view expressed by al-Masʿūdī in the *Shukūk* and another view expressed in his "sermons" (*Khuṭabi-hi*). Al-Masʿūdī is not known to have written such a work. However, the view in question appears in his commentary, *Sharḥ*, on Avicenna's short work *al-Khuṭba al-gharrāʾ*.[19] This is the only reference I am aware of to this little-known commentary anywhere in al-Rāzī's works. Again, this reference provides further evidence of engagement with "local" sources, a feature very rarely attested in his later books.

III. The Manuscript Copies and Edition

The bulk of the extant parts of the *Jawābāt* survive in one manuscript copy that is incomplete at the end. Further parts are extant in another manuscript copy. An overview of the extant parts is provided in the table on p. 10.

1. MS Tehran, Kitābkhāna-yi Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 16022. This short manuscript consists of two quires of 5 bifolios each (quinternions), and is overall 20

[17] Ibn Sahlān al-Sāwī, *Nahj al-taqdīs*, published in *Risālatān fī l-manṭiq wa-l-falsafa: Nahj al-taqdīs wa-asʾila wa-ajwiba*, ed. Ḥ. al-Marāghī (Tehran: Shams al-Tabrīzī, 2006), 31–70, at 31. Abū l-Barakāt is referred to in the same derisive manner in the anonymous traditional Avicennan text of MS Istanbul, Feyzulla 1217, on which see Yahya Michot, "*Al-nukat wa-l-fawāʾid*: An Important *Summa* of Avicennian *Falsafa*", in Peter Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception* (London: The Warburg Institute; Turin: Nino Aragno Editore, 2007), 90–124. The author of *al-Nukat wa-l-fawāʾid* must be a slightly later figure, as he refers to al-Sāwī and al-Rāzī.

[18] On this milieu, see the sources in n. 3 above.

[19] Al-Masʿūdī, *Sharḥ al-khuṭba al-gharrāʾ*, MS Cairo, Maktabat al-Azhar, *khuṣūṣī* 275, *ʿumūmī* 8171, f. 66a.

folios long.[20] The text begins on f. 1b.[21] It ends in the beginning of Section 5, and hence corresponds, in terms of length, to approximately half of al-Masʿūdī's *Shukūk*. The presence of a catchword at the end of f. 20b indicates that the copy was originally complete, and that the last part, probably consisting of two further quires, became separated from the volume and went missing. The extant fragment is undated, but probably originates from the 7th/13th century. The text is mostly undotted. In some places, three triangularly-arranged dots (∴) appear in the margin to indicate lacunae or words that the copyist found illegible in the exemplar.

2. MS Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4855, ff. 95a–98a. Entitled *Min jawābāt al-Imām ʿan Shukūk al-Masʿūdī ʿalā l-Ishārāt* ([*Excerpts*] *From the Responses of the Imām to al-Masʿūdī's Objections on the Pointers*), this copy consists of eight excerpts paraphrased from al-Rāzī's text. The excerpts are selected for their interest, in the manner of "*fawāʾid*" or "*nukat*" (interesting points). The broader context of the discussion is sometimes missing, though some passages are still framed as responses to al-Masʿūdī. Occurring in a volume of philosophical miscellanea, which includes similar excerpts from larger works as well as complete copies of some tracts, the text must have been produced by a scholar for his personal use. The copy, on the whole, is transcribed carefully and contains few errors. The copyist's colophon at the end of the last item in the volume is dated 23 Shawwāl 733 (7 July 1333) (f. 289a). Only the first passage occurs in the text transmitted in the Majlis copy, and corresponds to pp. 13.4–14.2 of our edition.

Apart from these two copies, two passages from the *Jawābāt* are cited in al-Ṭūsī's super-commentary on al-Rāzī's full commentary, titled *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt*. Both are already transmitted in the Majlis copy: the first corresponds to pp. 20.14–21.6 of our edition; and the second corresponds to pp. 27.10–13 and 27.18–28.1.[22] Another discussion refers to an objection made by al-Masʿūdī, without citing al-Rāzī's response.[23]

Our edition of the *Jawābāt* consists of two parts. The first is an edition of the text transmitted in MS Majlis 16022, referred to as "A". Where relevant, passages have been collated with corresponding passages in relevant sources, especially al-Rāzī's *Mabāḥith* and *Sharḥ al-Ishārāt*, al-Masʿūdī's *Shukūk*, and al-Ṭūsī's *Ḥall*. A small number of places in the text remain indecipherable. The second part is an edition of the excerpts transmitted in MS Ayasofya 4855, referred to as "B". The exception is the first excerpt, which already appears in copy A; and as this excerpt is a paraphrase and does not improve our text, the variants have not been noted in the critical apparatus. The text has been modified in accordance with modern spelling conventions. Abbreviations have

[20] I am grateful to Hassan Ansari for providing me with a copy of this manuscript. The copy was identified recently, and remains uncatalogued.
[21] Unfortunately, I do not have access to the title page of this copy.
[22] Respectively: Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* [Published in the margins of the *Ishārāt*], ed. S. Dunyā, 4 vols. (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1960), 2, 189.19–190.10; 2, 354.17–25.
[23] Al-Ṭūsī, *Ḥall*, 2, 366.9.

been replaced with full words; e.g. the letter "*mīm*" is changed to "*qultum*". All additions to the manuscript texts are inserted in square brackets.

IV. The Title

As it is hostile to title a work as a rebuttal of a contemporary person, the title that appears in MS Ayasofya 4855 — "responses to al-Masʿūdī's *Objections* on the *Pointers*" (*jawābāt al-Imām ʿan Shukūk al-Masʿūdī ʿalā l-Ishārāt*) — should be treated as merely descriptive of the text's contents, rather than a transmission of the authentic title. So should al-Ṭūsī's reference to al-Rāzī's "response to al-Masʿūdī's *Objections*" (*jawābi-hi ʿan iʿtirāḍāt Sharaf al-Dīn Muḥammad al-Masʿūdī*).[24] This is confirmed by the absence of any mention of a title containing a reference to either al-Masʿūdī, the title of his work, or Avicenna's *Ishārāt* in later biographical or bibliographic sources and in al-Rāzī's own works. To my knowledge, all of his substantial works are attested in these sources.[25]

For a combination of factors, I believe *Jawābāt al-masāʾil al-bukhāriyya* to be the authentic title of this text. This title makes an appearance in a work that probably dates to *circa* 590/1194, in which al-Rāzī provides what appears to be a complete list of the most substantial philosophy-related books he had completed to date.[26] All the other identifiable texts mentioned (particularly, *Nihāyat al-ʿuqūl*, the *Mabāḥith*, the *Mulakhkhaṣ* and *Sharḥ al-Ishārāt*) are relatively early and pre-date 585/1190. The title is also transmitted, in the form *Ajwibat al-masāʾil al-bukhāriyya*, in several biographical sources (although in most published editions the final word is corrupted to "*al-najjāriyya*", clearly due to editorial or scribal errors).[27] As a descriptive book title, it fits perfectly. Our text consists of "responses" (*jawābāt*) to "problems" (*masāʾil*, sg. *masʾala*), the latter being the expression used in section headings by both al-Masʿūdī and al-Rāzī. The problems are "Bukhāran" in the sense that they originated from the city of Bukhara, where al-Masʿūdī was based. By referring to the city or region, the author avoids referring to the person, and at the same time endows his text with a grander and more cosmopolitan character. The possibility that al-Rāzī wrote another text that fits the same description (i.e. an early, substantial, philosophy-related response to problems originating from Bukhara) is extremely remote.

---

[24] Al-Ṭūsī, *Ḥall*, 2, 189.

[25] See the bibliographic survey in: Muḥammad Ṣ. al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa-āthāru-hu l-kalāmiyya wa-l-falsafiyya* (Beirut: Dār al-Fikr, 1963), 62 ff.

[26] Al-Rāzī, *Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-mushrikīn*, ed. ʿA. al-Nashshār (Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1938), 91.

[27] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām*, ed. B. Maʿrūf, 17 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 13, 138; Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-kubrā*, ed. M. al-Ṭanāḥī and ʿA. al-Ḥulw, 10 vols. (Cairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964–1976), 8, 87; ʿAbdallāh ibn Asʿad al-Yāfiʿī, *Mirʾāt al-jinān wa-ʿibrat al-yaqẓān*, 4 vols. in 2 (Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1337–1340 AH), 4, 7; Khalīl ibn Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, ed. S. Dedering *et al.*, 29 vols. (Wiesbaden: Steiner, 1931–2004), 4, 255; Badr al-Dīn al-ʿAynī, *ʿIqd al-jumān fī tārīkh ahl al-zamān*, ed. M. Maḥmūd, 4 vols. (Cairo: Dār al-Kutub wa-l-Wathāʾiq al-Qawmiyya, 2007), 3, 238.

***Table.* *The contents of al-Masʿūdī's* Shukūk*, with corresponding passages from Avicenna's* Ishārāt *(ed. S. Dunyā. 4 vols. [Cairo: Dār al-Maʿārif, 1960]) and extant parts of al-Rāzī's* Jawābāt**

Al-Masʿūdī, *Shukūk* (MS Imām-i ʿAṣr)	**Avicenna, *Ishārāt***	**Al-Rāzī, *Jawābāt* (MS Majlis, 16022)**	**Al-Rāzī, *Jawābāt* (MS Ayasofia, 4855)**	**Al-Rāzī, *Jawābāt* (al-Ṭūsī, *Ḥall*)**
Preface (f. 2b)		ff. 1b.1–2a.1		
1. On proving the existence of matter (f. 2b).	2, 168–73	ff. 2a.2–5b.8	f. 95a.2–15 (excerpt)	
2. On proving that bodies are finite (f. 4a).	2, 183–90	ff. 5b.9–8b.4		2, 189.19–190.10
3. On that the power that preserves the mixture is the soul (f. 5b).	2, 352–7	ff. 8b.5–10b.11		2, 354.17–25
4. On the reality of perceptions and on the outer and inner senses (f. 7b).	2, 359–66; 373 ff.; 396–8	ff. 10b.12–20b.5		
5. On that the rational soul is not imprinted in the body (f. 23b).	2, 404–8	f. 20b.6–28 (incomplete)		
6. On that some existents are beyond the grasp of the senses (f. 26b).	3, 7–9			
7. On proving the existence of the Necessary Existent and the finitude of causes (f. 27a).	3, 23–4			
8. On proving the oneness of the Necessary Existent (f. 28b).	3, 36–41		ff. 95a.15–97a.5 (excerpts)	
9. On that the continued existence of the effect depends on the continued existence of its cause (f. 33a).	3, 20		ff. 97a.5–97b.2 (excerpt)	
10. On that the possibility of coming-to-be is an attribute that exists prior to coming-to-be (f. 37a).	3, 78–84		ff. 97b.2–98a.15 (excerpts)	
11. On that from one only one effect can be brought into being (f. 39a).	3, 97–102			
12. On that the activities of corporeal powers are finite (f. 40b).	3, 165–9; 172–4			
13. On that the human soul is not harmed by the loss of the body through death (f. 42a).	3, 244–50			
14. On that the human soul cannot possibly pass away (f. 42b).	3, 261–4			
15. On God's knowledge of Himself and of things other than Himself (f. 43b).	3, 278; 295–6			

[جوابات المسائل البخارية]

بسم الله الرّحمن الرّحيم، الله وليّ التوفيق

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبرحمته تعمّ البركات، والصلاة على محمد المؤيّد بقواطع المعجزات ولوامع الحجج والبيّنات وعلى آله وأصحابه المخصوصين من عند الله بمزيّة الكرامات.

وبعد، فقد عرض عليّ واحد من أكابر العلماء وأفاضل الحكماء رسالة منطوية على مباحث حقيقية وكلمات حكمية منسوبة إلى من هو أفضل هذا[1] الزمان والفائز في كل الكمالات بقصب السبق من بين الأقران. فوجدتها متضمنة لأكثر الدقائق مشتملة على أجل الحقائق. وكان صاحبها – صرف الله غين الكمالات عن ذهنه الوقاد وخاطره النقاد – قد انتخب من الحكمة الأصول والأمهات والقواعد والمهمات، ثم أشار إلى ما فيها من الأبحاث والاعتراضات، لا سيما أكثر ما ذكره الشيخ أبو البركات في كتاب المعتبر وسائر ما ذكره سائر الأئمة من الغرر والدرر. ثم التمس مني ذلك المحقق الفاضل والنحرير الكامل أن أخوض في بحار تلك المشكلات وأحل عقد تلك المعضلات. وقلت له كيف يتمكن منازعة الشمس في الشعاع والفلك في الارتفاع! وكيف يمكن أن يكون للضباب نوء السحاب وللغراب مطار العقاب! وبالآخرة فإن إصراره[2] على استكثار الفوائد اليقينيّة الدينية واستثمار المطالب الغير الدنية البدنية هزم لجاجي في الامتناع وحلَّ عقد المماطلة والدفاع. فحررت هذه الرسالة بعيدة[3] عن التطويل والإطناب مقتصرة على المقصد واللباب في كل باب، وأثبتها في هذه الأجزاء لتكون قدحاً لزناد الأفكار وصقيلاً لصوارم الأنظار. وخدمت به عالي مجلس فلان – حرس الله فضله وإفضاله وزاد علوه وكماله، فهو البدر يستضاء بأنواره والبحر يُغترف من تيّاره، والمشرف على نهايات الأقدام والمترقي إلى ذروة المقصد والمرام المخصوص بالكمالات التي هي نهاية القدرة البشرية والسعادات التي هي غاية الطاقة الإنسانية – مجازاةً

لأياديه التي تشبه الصور الفائضة من واهبها في الثبات والاستقرار، وتُشاكل الأوضاع الدورية في اتصال وجودها بعدمها على نعت الدوام والاستمرار. جعل الله نتائج أفعال أعادئه تابعة لأخسّ مقدمات أحوالهم، ووجودَهم كالزمان متصلاً بعدمهم في حالهم ومآلهم، بمنه وسعة جوده[4]. وكان أن نخوض في المقصود غير ملتفتين إلى المؤاخذات اللفظية والمشاجرات [2a] اللغطية، فإن ذلك مما يطول من غير فائدة علمية.

المسألة الأولى في إثبات أن الجسم مركب من الهيولى والصورة

والبرهان المشهور عليه هو أن الجسم البسيط إذا كان[5] في نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحس، فإذا ورد الانفصال عليه فالقابل له ليس هو الاتصال. فإن القابل يبقى مع المقبول، والاتصال لا يبقى [عند] الانفصال. فالقابل له شيء آخر غير الاتصال، وهو الذي كان قبل ذلك موصوفاً بالاتصال، وذلك هو الهيولى.

قال الفاضل المعترض: "هذا الكلام لا يفي بهذا الغرض، لأن الذي يلزم من هذا أن ها هنا[6] اتصالاً وقابلاً له، وهما متغايران. وهذا لا شك فيه. إلا أن لقائل أن يقول، إن هذا الاتصال الذي يعدم عند الانفصال ويعود مثله عند عدم الانفصال هو عرض من باب الكمية المتصلة، وموضوعه[7] القابل له هو الجسم. فإن الشمعة الواحدة مثلاً لها مقدار وثخن واتصال، ثم قد يعرض لها انفصال[8] وانفكاك بأن تجزأ أجزاء وتقسم أقساماً وتجعل قطعاً متعددة متفرقة". إلى آخر الفصل.

قال مولانا الإمام: إنا لا نخوض في الغرض إلا بعد تقديم مقدمتين. المقدمة الأولى في الفرق بين الجسمية والكمية المتصلة. وذلك من وجهين. الأول أن الأجسام في مقاديرها قابلة للزيادة والنقصان، ولا شيء من الأجسام في جسميتها بقابل[9] لذلك. فإذن[10] مقادير الأجسام مغايرة[11] لجسميتها. أما الصغرى

فهي مبرهنة في الطبيعيات. وأما الكبرى فظاهرة، لأن الأجسام غير متفاوتة في الجسمية أصلاً. الثاني وهو أن القطعة من الشمع إذا شكلناها بأشكال مختلفة باقية محفوظة، والمقادير غير محفوظة بل تتعاقبها[12]، فإذن الجسمية مغايرة للمقادير.

المقدمة الثانية في بيان أن الشيء إذا زالت خصوصيته وهويته فإنه ينعدم. وبيانه أن كل موجود فله هوية وتعين بها يمتاز الشيء عما ليس هو. مثلاً الإنسان المعين إنما هو ذلك المعين لخصوصية وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر أشخاص الناس، ومتى زالت تلك الخصوصية فلا بد وأن ينعدم ذلك الشخص، لأن المصوَّر من ذلك الإنسان ليس هو المصور من الإنسان، وإلا لكان كل إنسان هو ذلك الإنسان. فإذن قد دخل في المصور من ذلك الإنسان مفهوم الإنسان مع أمور أخر زائدة على مفهوم الإنسان، فيكون ذلك الإنسان إنما هو ذلك الإنسان لمجموع مفهوم الإنسان والأمور الزائدة عليه المقيدة له المخصّصة [2b] إياه الجاعلة الإنسان ذلك الإنسان. ويظهر من قوة هذا البرهان أن كل القيود متى ارتفعت فلا بد وأن لا يبقى[13] ذلك الإنسان، بل لو وجد بعد ذلك إنساناً لم يكن ذلك الإنسان الأول الذي انعدم، لأن الشيء بعد انعدامه لا يعود هو نفسه بل إنما يعود مثله.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول: الجسم لا شك أن له في ذاته وحدة وهوية وتعيناً باعتبار تميزه عن سائر أشخاص الجسم. فإذا ورد عليه الانفصال والتجزئة، فإما أن يقال إنه بقيت تلك الخصوصية أو لم تبق. ومحال أن يقال بقيت تلك الوحدة. فإن الجسم بعد ورود الانفصال عليه صار اثنين، فتلك الوحدة يمتنع أن تبقى، فإذن تلك الوحدة والخصوصية قد زالت، فتلك الجسمية المعينة قد زالت ووجد عقيبها جسميتان.

فإن قيل: سلمنا أن الوحدة قد زالت، لكن لم قلت إن ذلك التعين قد زال؟ فنقول: المعني بالتعين خصوصيته التي لأجلها يمتنع أن يكون مقولاً على كثيرين. وتلك الخصوصية هي وحدة الجسم. فليس يمكن

أن يقال وحدته مغايرة لخصوصيته حتى يقال إن وحدته زائلة وخصوصيته باقية. بل المعقول من خصوصيته ووحدته هو ذلك، فإذا زالت الوحدة فقد زالت الخصوصية، وإذا زالت تلك الخصوصية فقد زال ذلك الخاص وذلك المعين، والذي وجد بعد[14] ذلك يكون شيئاً آخر مغايراً له بالعدد مشاركاً له في النوع. وإذا ثبت ذلك فنقول: الجسمية[15] الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال، والطارئة كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث. فقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعي محلاً، وليس ذلك هو الاتصال، لأن كل ما يكون محلاً لقوة فساد شيء أو حدوثه فلا بد وأن يكون باقياً مع ذلك الفساد وذلك الحدوث، لكن الاتصال يستحيل وجوده مع الانفصال كما بيناه ويستحيل وجوده مع الاتصالين المتجددين. فإذن هذه القوة موجودة[16] في غير الاتصال، وهو شيء يكون محفوظاً مع الاتصال والانفصال. فقد ظهر أن الجسم مركب من المادة والصورة.

وحاصل الكلام يرجع إلى نكتة واحدة، وهي أن الجسمية يصح عليها العدم، وكل ما صح عليه العدم فله مادة، فإذن للجسمية مادة. وكل ما ينتج قضية ينتج عكس نقيضها. فالقياس المنتج للكبرى هذا القياس ينتج أن ما لا مادة له لايصح عليه العدم، وهو بعينه البرهان على بقاء النفس الناطقة.

فقول[17] الفاضل المعترض، "الزائل هو عرض من باب الكمية المتصلة وموضوعه[18] القابل هو الجسم"، إن عنى به أن المقدار زائل فهو صدق، وإن عنى به هو الزائل فليس كذلك. والحكماء قد تعرضوا لهذا الكلام تعريضاً لا كالتعريض بل كالتصريح. فإنهم قالوا: "ويستدل بتعاقب الاتصال والانفصال على الجسم على كونه مركباً من المادة والصورة"، وذكروا [3a] أن الجسمية الحاصلة بعد الانفصال ليست هي التي كانت حاصلة قبل ذلك، وأنه إذا أعيد الاتصال فإنه لا يعود ذلك الاتصال وتلك الجسمية بل مثلها. وذلك مذكور في كتاب التحصيل، بل وفي مواضع من كتاب المباحثات، لاسيما في الموضع الذي كتب إليه بهمنيار في مسألة أن القوة الحافظة جسمانية، هكذا قال: "في القوة الحافظة [من] الإنسان أنها

لا شك في جسم. وقال في فصل آخر[19] هذا: فإن التقطيع والتفصيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه متميز من جملة الأشياء التي في العالم. فإن الماء المقرر قد يكون مجموعاً في إناء فيكون[20] شخصاً، أو يكون متفرقاً فيكون أشخاصاً، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية." ثم الشيخ لما شرع في الجواب عن ذلك صدّقه في جملة الدعاوى. فظهر أن المذهب الصحيح عند المحققين منهم أن الجسمية الموجودة قبل الانفصال تنعدم عند الاتصال. ولم نتمسك النقل لأنا اعتمدنا عليه في حل الإشكال، بل الاعتماد في تحقيق ذلك على ما سبقت الإشارة إليه، وأما هذا الكلام فإنما نقلناه لئلا يقول قائل إن هذا الذي ذهبت إليه ليس بمذهب للقوم.

ثم نقول للفاضل[21] المعترض: إنك قد اعترفت أن الجسم إذا ورد عليه الانفصال فإنه ينعدم عن الجسم عرض من باب الكمية المتصلة. فلا يخلو إما أن تقول الوحدة الزائلة هي الكمية المتصلة، أو تسلم أن وحدة تلك الكمية المتصلة مغايرة لتلك الكمية لكن زوال تلك الوحدة يوجب زوال تلك الكمية. فأما الأول فهو ظاهر الفساد، لأن الوحدة ليست بداخلة في مقولة الكم بالذات، وكيف وهي محمولة على الأمور المجردة عن المقادير ولواحقها. أللهم إلا أن يقول قائل الوحدة مقولة[22] على المجردات وعلى الأشياء ذوات المقادير باشتراك الاسم، ولكن ذلك مردود بأدلة واضحة لا حاجة بنا إلى إيرادها. فثبت أن الوحدة الكمية المتصلة زائدة على ذاتها. لكن الفاضل المعترض يساعد على أن زوال الوحدة الكمية يوجب زوال الكمية، فلم لم يساعد على أن زوال وحدة الجسمية يوجب زوال الجسم؟

وأما قوله، "إن كل جزء يفصل [3b] عن الشمعة هي شمعة مثل التي فصلت عنها لا يختلفان إلا في عرض من الأعراض كالمقدار وغيره"، "وإن كل جسم فله مقدار واتصال، فإن ذلك المقدار والاتصال قد يرتفع ويزول والجسمية[23] قبله وبعده باقية بحالها، لأن الصورة المقومة باقية في الحالتين". والجواب عنه ما بينا أن تلك الشمعة والجسمية التي كانت موجودة قبل الانفصال ليست هي ذات الموجودة بعد[24]

الانفصال بالعدد بل بالنوع، وذلك مما لايضرنا. وأيضاً فلنا بل أن نقول، لم لا يجوز أن يقال إن المقدار الموجود قبل الانفصال هو بعينه موجود بعد الانفصال، لكنه قد انقسم وتجزأ، فالزائل هو الوحدة لا المقدار؟ ولما اعترف[25] الفاضل المعترض أن ذلك المقدار قد زال لزمه الاعتراف بأن وحدة الشيء إذا زالت فقد زال ذلك الشيء، وذلك يوجب عليه أن يعترف في الجسمية بمثل ذلك.

ثم قال: "وبم[26] تنكرون على من يقول إن حقيقة كل جسم هي صورته النوعية وهي بسيطة لا تركيب فيها؟ فالجسم الذي هو شمع مثلاً حقيقته صورة الشمعية، إلا أنها في الوجود لا تخلو عن مقدار ووحدة وكثرة واتصالٍ بين ما يفرض لها أجزاءً وانفصالٍ، وهذه كلها هي[27] أعراض تتوارد ولا تتغير لشيء من ذلك حقيقتها وماهيتها. فلا بد من البرهان على أن هذه الصورة غير قائمة بذاتها بل هي في قابل لها هي مادتها وهيولاها"، إلى آخر الفصل.

الجواب: هذا الكلام فيه نظر. لأنا كنا إلى الآن في البحث على أن الجسمية هل [لها] مادة توجد هي فيها، وما ذكره الآن مطالبة بالبرهان على أن الصورة النوعية زائدة على الجسمية، وهذه مسألة أخرى غير الأولى، وفيها برهان آخر مذكور في موضع آخر من الإشارات، هذا غير [...][28]، فأي تعلق لأحد البحثين بالآخر؟

ولنورد ها هنا نكتة وجيزة في ذلك فنقول: الأجسام مع تساويها في الجسمية متباينة في الصفات، فإن منها ما لا يقبل إلا شكلاً واحداً، ومنها ما يقبل التشكلات المختلفة بعسر، ومنها ما يقبلها ويتركها بسهولة. وهذه الصفات ليست لمجرد الجسمية، وإلا لكان [كل] جسم كذلك، ولا لشيء مفارق على ما هو مقرر في الكتب. فذلك لأجل[29] صور زائدة على الجسمية. وعليه شك، وهو أن اختلاف الأجسام في هذه الصور مع تساويها في الجسمية [4a] إن كان لصور أخرى تسلسلت الصور إلى غير النهاية، وهو محال. وإن كان لأجل استعدادات مختلفة حصلت في الأجسام بسبب[30] الحركات الدورية المختلفة ونسبها

المتباينة، فجوزوا أن يكون سبب هذه الآثار هو نفس هذه الاستعدادات حتى لا تحتاجوا إلى إثبات هذه الصور. والجواب أن الأجسام إنما اختلفت في هذه الصور بسبب الاستعدادات المختلفة، ثم إذا حدثت بقيت واستمرت ضرورة استمرار السبب الموجد[31] لها. وقوله، "لم لا يجوز إسناد تلك الكيفيات إلى تلك الاستعدادات؟" فنقول: لأنا[32] نرى أن الماء إذا سخن زالت الكيفية المحسوسة، أعني البرودة المحسوسة، ثم إذا فارق القاسر المسخن عادت البرودة. فلولا[33] أن فيه قوة أخرى هي المبدأ لوجود البرودة المحسوسة وإلا استمرت سخونة الماء ولم يعد إلى البرد. كما أنه لما لم يكن للصورة المائية صورة أخرى تقتضيها، لا جرم متى زالت المائية وفسدت – وذلك عندما يصير هواء – فإن ذلك الجسم عندما تفسد المائية لا يعود بطبعه ماء بل يبقى هواء. فظهر الفرق. أما أن تلك القوة التي هي مبدأ لهذه الكيفيات المحسوسة كيف تكون صورة مقومة مع قيام البرهان على أن المادة لا تتقوم بصورتين مختلفتين على التساوي ويجوز ذلك على الترتيب، وما يتعلق بذلك من الأبحاث، فذلك مما لا يحتمله هذا الموضع.

واعلم أنا وإن قررنا هذا البرهان على الوجه الذي ذكرناه، لكن عليه[34] شك من وجه آخر، وذلك لأنا نقول: الجسم المتصل له مادة واحدة، فإذا انقسم فالمادة لا تبقى واحدة، بل لا بد وأن تصير اثنتين. فإذا بطلت وحدة المادة فقد بطلت تلك المادة بعينها، وكان يجب أن يكون للمادة مادة أخرى وأن يذهب إلى غير النهاية، وذلك باطل. وإن كان لا يلزم من ذلك إثبات المادة للمادة، فبذلك[35] لا تلزم المادة للصورة الجسمية. فهذا الإشكال صعب، وفي حله قانون دقيق لا يمكن ذكره في هذه الرسالة.

لكن المعتمد في إثبات المادة للجسم أن نقول، قد ثبت في الطبيعيات أن الكون والفساد [4b] على أجرام الأفلاك ممتنع، لا سيما على الجسم الأول الذي هو المحدد للجهات. فنقول، إن ذلك الجسم مساوٍ لسائر الأجسام في الجسمية، ومخالف[36] لها فيما به خالف ذلك الجسم غيره من امتناع الحركة المستقيمة ووجوب الحركة المستديرة وامتناع الخرق والالتئام. ومعلوم أن ما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف.

وما به الاشتراك هو الجسمية وما به الاختلاف هو تلك الفلكية، وتلك الفلكية لازمة لتلك الجسمية لاستحالة الكون والفساد على الفلك، فملازمة تلك الكيفية لتلك الجسمية إما أن تكون لنفس الجسمية أو لأمر زائد. والأول باطل، وإلا لكان كل جسم كذلك. وأما الثاني فلا يخلو إما أن يكون لشيء حال في[37] الجسمية، أو[38] لشيء حلت تلك الجسمية فيه، أو لشيء غير حال في تلك الجسمية ولا تلك الجسمية حالة فيه. والقسم الأول باطل، لأن تلك الملازمة إن كانت لشيء حال في الجسمية، فذلك الشيء إن لم يكن ملازماً لتلك الجسمية لم تكن الفلكية الملازمة بسببه[39] لازمة للجسمية، وقد فرضت كذلك، هذا خلف. وإن كان لازماً لتلك الجسمية، فإن كان لزومه لنفس الجسمية عاد المحال المذكور، وهو وجوب[40] اشتراك الأجسام بأسرها فيه، وإن كان لأمر آخر كان الكلام فيه كالكلام في لزوم الفلكية، ويستلزم التسلسل. وأما إن كان[41] بسبب أمر[42] غير حال في الجسمية [ولا تلك الجسمية] حالة[43] فيه، فذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون جسماً أو جسمانياً أو شيئاً ليس بجسم ولا جسماني. والأول باطل، وإلا لكان كل جسم كذلك. والثاني أيضاً باطل، لأن ذلك الأمر الجسماني إما أن يمتنع زواله عن محله أو لا يمتنع. فإن كان الأول عاد السؤال عن المقتضي للزومه لمحله. وإن لم يمتنع زواله عن محله[44]، فإذا قدرناه زائلاً عن محله فلا يخلو إما أن يجب انعدامه عند زواله أو لا يجب. فإن وجب انعدامه عند زواله عن محله، وهو ممكن الزوال عنه،[45] كان ذلك الأمر ممكن الانعدام، فحينئذ تكون ملازمة الفلكية لتلك الجسمية أيضاً ممكنة الزوال، وقد فرض أنه ليس كذلك، هذا خلف. وأما إن كان لا يجب انعدام تلك القوة[46] عند زوالها عن [5a] محلها كانت تلك القوة غنية في ذاتها عن محل تحل فيه، فيستحيل أن تقتضي اتصاف بعض الأجسام بتلك الكيفية دون بعض مع تساوي الأجسام في الجسمية، وإلا فقد وقع الممكن لا عن سبب، وذلك محال. فظاهر بيّن[47] أن ملازمة تلك الجسمية لتلك الفلكية لأجل شيء حلت[48] فيه الجسمية وحلت تلك الكيفية ذلك الشيء، ولما[49] كان مستدعياً لهما – أعني الفلكية والجسمية ومقتضياتهما – لا

جرم وجبت[50] مقارنتها وامتنعت[51] مفارقتها. وظاهر أن الجسمية هناك حالة في محل، فإذن أجسام الأفلاك مركبة من المادة والصورة.

ثم نقول، الجسمية إما أن تقتضي لذاتها الحلول في محل أو لا تقتضي. فإن لم تقتض لذاتها الحلول في المحل كان حلولها في المحل من قبيل العوارض الغير اللازمة، وكل ما كان كذلك كان ممكن الزوال. فإذن أمكن أن تفارق جسمية الفلك هيولاها ومحلها. وإذا أمكن عليها مفارقة تلك الكيفية – لأن ملازمتها لما كانت بسبب حلولها في تلك المادة، فإذا فارقت الجسمية الحلول في المحل فارقت ما لأجلها صارت واجبة الاتصاف بتلك الفلكية – فحينئذ لم تكن المفارقة بين الجسمية والفلكية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال، وقد فرضت كذلك، هذا خلف. وظاهر أن الجسمية لما هي هي تقتضي الحلول في المحل، فإذن متى تحققت الجسمية فلا بد وأن يكون لها محل هي فيه[52]. فهذا برهان قاطع على تركب [الجسم] من الهيولى[53] والصورة بعد تسليم الأصل الذي صادرنا عليه.

ولولا علمي بما عند[54] الفاضل المعترض بعدما فرغ من تقرير الاعتراض الذي ذكره الشيخ أبو البركات في تزييف الحجة الدالة على وجود الهيولى اختار مذهبه في المادة، فقال: "وأما الذي انتهى إليه البحث عن إثبات الهيولى أن الأجسام تتعاقب عليها الصور مع بقاء جسميتها. مثلاً الأركان تصير نباتاً ثم غذاء ثم خلطاً ثم عضواً. فالجسمية[55] الباقية مغايرة[56] للصور المتباطلة المتفاسدة". هذا حاصل الكلام.

ونحن نقول: إن هذا لا يدل على أن الجسم في ذاته مركب من المادة والصورة، ولا يدل أيضاً على أن نارية النار مثلاً معنى زائد على ذات الجسم، إلا إذا أقيم البرهان على أن الأركان مواد هذه الكائنات الفاسدات المركبة. وأيضاً فهذا المطلوب لا يتم إلا بعد [5b] فساد مذهب أنكساغورس في القول بالخليط. والفاضل لم يشر إلى شيء مما يتمسك به في إبطال ذلك، حتى نسلم أنه تتركب[57] المركبات عن العناصر. وأيضاً فلا بد له من أن يبين أن هذه الأمور الطارئة والزائلة من مقومات[58] محلها، وذلك ليس

بيناً بنفسه. فإن المتكلمين يزعمون أن مورد هذه الصفات هو الأجسام، وهذه الصفات من قبيل الأعراض لا من قبيل الصور، يعني ليس بشيء منها دخلَ في تقويم محلها. والفاضل لم يقم حجة على ذلك. فظاهر أن هذا المأخذ لا بد من ضم أمور كثيرة إليه حتى يفيد شيئاً من المطالب التي ذكرناها.

المسألة الثانية في تناهي الأبعاد

اعلم أن البرهان المذكور في كتاب الإشارات مبني على مقدمات نحررها[59] أولاً على التفصيل ثم نركب البرهان منها. فأولها أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقي المثلث لا يزال البعد بينهما [يتزايد]. وثانيها أنه يمكننا أن نفرض بينهما أبعاداً تتزايد بقدر واحد من الزيادات، مثلاً نقدّر التفاوت ذراعاً، ونقدّر بعداً[60] آخر بعده زاد عليه بشبر، وبعداً ثالثاً بعد ذلك الثاني زاد عليه بشبر، وهكذا الذي [فوق][61] يكون زائداً على الذي هو أسفل منه بشبر. وثالثها أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه تكون موجودة في البعد الذي فوقها، مثلاً أن زيادة الثاني على الأول موجودة للثالث مع زيادة أخرى.

وإذا تلخصت هذه المقدمات فنقول، لا شك أنه يتحقق بين الامتدادين أبعاد غير متناهية كل واحد منها زائد على الآخر، فهناك زيادات غير متناهية. فإما أن يكون كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد آخر فوقه، أو ليس كذلك. فإن لم تكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر، كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر، فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد[62] آخر. ولو كان فوقها بعد آخر كانت تلك الزيادة موجودة في ذلك البعد. وإذا لم يكن فوق تلك الزيادة بعد آخر وجب أن ينقطع الامتدادان، فهما ليسا غير متناهيين، بل متناهيان[63]. وأما إن كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في الغير، فإما أن يكون الكل حاصلاً في بعد أو لا يكون. ومحال أن لا يكون، لأنا قد بيّنّا أن البعد العاشر مثلاً ليس فيه

زيادة على التاسع فقط، بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع [6a] تلك الزيادات إلى البعد العاشر. فظاهر[64] أن تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد، وذلك محال من وجهين. الأول أنه يكون الخط غير متناه مع أنه محصور بين حاصرين. الثاني أن البعد المشتمل على جميع الزيادات إن كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على جميع الزيادات، فإن ما فوقه مشتمل عليه وعلى زيادة أخرى. وإن [لم] يكن[65] فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان، وقد فرضناهما غير متناهيين، هذا خلف. فظاهر أن القول بلا نهاية الامتدادين يفضي إلى أقسام كلها باطلة، فيكون هو في نفسه باطلاً.

قال الفاضل المعترض: "إن لقائل أن يقول بأن هذه الزيادات يمكن فرضها إلى غير النهاية، وكل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليها قد توجد في بعد واحد. وأما مع هذا فلم قلتم إنه لزم من ذلك أن يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الامتدادين الأولين[66] فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، حتى يلزمه أن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين؟"

قال الإمام: لأنه إذا كان هناك زيادات غير متناهية، وكل واحدة منها موجودة في بعد آخر، وقد ثبت أنه لما كان كل واحد منها موجوداً في آخر كان كله موجوداً في آخر، وجب أن يوجد بعد فيه كل تلك الزيادات.

قال: "بل نقول يستحيل أن يوجد [بعد] واحد يكون فيه تلك الزيادات التي لا يتناهى عددها ولا آخر لها. وما من بعد يفرض إلا ويمكن بعده بعد آخر أزيد وأطول منه، وهكذا إلى غير النهاية. والبعد الذي نفرضه مشتملاً على الزيادة التي لا نهاية لعددها لو أمكن وجوده لكان أطول الأبعاد الممكنة، ولكان لا يمكن بعده بعد آخر أزيد وأطول منه. إذ لو أمكن ذلك لكان هذا الممكن الثاني مشتملاً [على زيادة لا يشتمل عليها المفروض الأول، فلم يكن الأول مشتملاً][67] على جميع الزيادات التي لا يتناهى عددها، [6b] بل على محدود منها، وقد فرضناه[68] مشتملاً على الكل. فإذن لا يمكن أن يشتمل الثاني على زيادة لا

يشتمل عليها الأول، فلم يكن الثاني أطول من الأول، فكان[69] الأول بعداً لا يمكن أن يوجد بعده أبعد وأطول منه، فيكون آخر الأبعاد المممكنة، وهذا محال، إلا على تقدير أن ينقطع الامتدادان ولا يبعدان بعده".

قال رضي الله عنه: إن هذا الكلام لا يقدح في هذا البرهان، بل يؤكده ويقويه. وذلك لأن حاصل هذا الاعتراض أنه لا يجوز وجود بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات، ولا نزاع أن ذلك ممتنع مستحيل مع فرض الامتدادين غير متناهيين. لكنه من جملة الأقسام الباطلة التي أدى [إليها] القول بلا نهاية الامتدادين، لأن كل تلك الزيادات لو لم تكن مجتمعة في بعد واحد كان هناك زيادة غير حاصلة في بعد آخر، فتكون تلك الزيادة آخر الأبعاد، وذلك يوجب تناهي الامتدادين اللذين فرضنا غير متناهيين. وإن كانت كلها حاصلة في بعد واحد لزم المحال من الوجه الذي ذكره الشيخ من أنه يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، ومن[70] الوجه الذي ذكره الفاضل المعترض. وظاهر أن كلام هذا الفاضل غير قادح في البرهان، بل هو زيادة تقرير له.

ولنذكر هذا الكلام بعبارة أخرى فنقول، هذا الفاضل إما أن يساعد على أن كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد آخر، أو يمنع من ذلك. فإن سلم أن كل واحدة منها موجودة في غيرها، ومعنا مقدمة أخرى صادقة، وهي أن كل الزيادات [التي] اشتمل عليها على الوجه المفروض فإنها بأسرها موجودة في بعد واحد، فإذن هناك خط توجد فيه تلك الزيادات الغير المتناهية. فلو قال إن هذا محال، لأنه يوجب أن يكون ذلك البعد أطول الأبعاد وأن لا يكون فوقه[71] غيره. قيل له، لا شك أنه محال، لكنه لزم من فرضنا الامتدادين غير متناهيين، فيكون ذلك أيضاً محالاً. فإن قال هب أن كل واحد واحد من تلك الزيادات موجودة في بعد آخر، فلم قلت إن كل تلك الزيادات موجودة في بعد واحد؟ فقد يصدق على الآخر ما يكذب على الكل. قيل له لأنا قد بينا أن [7a] زيادة الثاني على الثالث موجودة في الثالث

مع زيادة أخرى، فالثالث كما اشتمل على ما به زاد على الثاني فقد اشتمل أيضاً على ما به زاد الثاني على الأول. فثبت أن تلك الزيادات لو كانت بأسرها مشتملاً عليها لكانت بأسرها موجودة في خط واحد. وذلك أيضاً يوجب تناهي الامتدادين من الذي ذكره الشيخ والوجه[72] الذي ذكره الفاضل المعترض. فإذن فرض تلك الزيادات غير متناهية يوجب أقساماً باطلة بأسرها. فإذن الزيادات بأسرها متناهية والامتدادان أيضاً متناهيان.

قال: "والذي يؤكد هذا الكلام أن الامتدادين المذكورين والزيادات والأبعاد التي بينهما ليست أموراً محققة موجودة بالفعل في جسم العالم، إنما هي أمور متوهمة مفروضة فيها. فما يتقاصر الذهن عن فرضه[73] من جملتها فلا وجود له أصلاً، لا في الذهن ولا في خارج الذهن، وقد تقاصر الذهن عن تقدير بعد بين الامتدادين ليس وراءه بعد أطول منه، بل كل ما ينصرف إليه الوهم ويفرضه موجوداً في الذهن فهو محدود متناه[74] في ذاته يمكننا أن نتوهم بعداً آخر أكثر منه، ولا ينتهي هذا الإمكان إلى حد ليس وراءه إمكان".

أقول، هذا الكلام إنما يتوجه إذا ادعينا وجود خط مشتمل على الكل، أي على جميع الزيادات الغير المتناهية. لكن بطلان ذلك مما لا يخفى على الظاهريين، فضلاً عن أهل التحقيق. بل المقصود أنا إن لم نفرض وجود خط مشتمل على الكل لزم وجود زيادة غير مشتمل عليها، وذلك يوجب تناهي الامتدادين وأن يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، [وهذا] يوجب الحكم باستحالة وجود أبعاد غير متناهية.

ثم قال: "اعتبر طرف الزيادة بطرف النقصان. أليس كل جسم يمكن تجزئته في الوهم إلى غير النهاية، وتلك الأجزاء تكون أجساماً لا محالة، ولكل[75] واحد منها مقدار؟ لا يقال إن كل جسم متناهي المقدار مشتمل على مقادير لا يتناهى عددها، لأنه مشتمل على أجسام صغار غير متناهية العدد، وكل واحد منها ذو مقدار، فيكون المقدار المتناهي من الجسم الأول مركباً من مقادير لا يتناهى عد[ها]. ولكن

قيل هذه الأجزاء والأجسام ليست موجودة فيه بالفعل، بل الجسم في ذاته واحد لا جزء فيه، فهو في ذاته كما هو عند الحس، فكما لا يتناهى طرف النقصان[76] إلى حد لا يمكننا أن نتوهم أصغر منه، [7b] فكذا طرف الزيادة لا يتناهى إلى حد لا يمكننا أن نتوهم أكثر منه. فقد ثبت بهذه الجملة امتناع تقدير بعد بين الامتدادين مشتمل على زيادات لا يتناهى عددها، فلا يلزم ذلك المحال الذي ادعى لزومه، وهو أن ما لا يتناهى يكون محصوراً بين الحاصرين."

أقول، إنه ليس يلزم من كون الزيادات غير متناهية كيف ما كانت أن يكون المقدار غير متناه. فإنا لو نصفنا جسماً، ثم ضممنا إلى أحد الجزئين نصف الجزء الثاني، وإلى المجموع نصف الباقي، ولا نزال نضم إلى المجموع[77] نصف ما تبقى، فهذه الزيادات لا تنتهي إلى حد ونهاية، لأن الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها، وتكون كل زيادة تالية أصغر من الأولى. وتلك الزيادات الغير المتناهية لا تُبلغ الجسمَ إلى أن يصير مساوياً لجملة الجسم المقسوم أولاً، فضلاً عن أن يصير مقداره غير متناه. فثبت أنه ليس فرض[78] الزيادات الغير المتناهية كيف ما كانت يوجب أن يصير المقدار غير متناه. بل لو كانت الزيادات بقدر واحد، مثلاً تكون زيادة كل مقدار على الآخر بشبر، فإذا اجتمعت الأشبار في قدر، وهي غير متناهية، لزم أن يكون ذلك المقدار غير متناه. ولهذا السر اللطيف قال الشيخ: "ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات". فإذا ثبت [ذلك] فنقول، لما كانت الأجزاء المفروضة في الجسم الواحد كل واحد منها أصغر من المفروض قبله، وقد بينا أن ذلك لا يوجب اللا نهاية في المقدار، لا جرم لم يلزم المحال. وأما في مسألتنا، فالأجزاء المفروضة متساوية، فيكون الخلف لازماً.

فإن قيل هب أنه صح امتناع اشتمال بعد واحد متناه على زيادات متساوية غير متناهية، وصح أنه لا يمتنع اشتمال مقدار واحد متناه على زيادات متفاوتة. لكن الغرض من السؤال شيء آخر، وهو أن الجسم فكما لا ينتهي في طرف النقصان إلى حد إلا ويمكن فرض ما هو أصغر منه، كذلك الأبعاد المتزايدة

لا تنتهي في طرف الزيادة إلا ويمكن وجود ما هو أكثر منه. والجواب عن ذلك، فنقول إن البعدين متى فرضا غير متناهيين فإنه لا يفرض بينهما بعد إلا وفوقه بعد آخر. لكن نقول كونه على هذا الفرض يوجب أن لا يكون كذلك، فكأنه مناقض لنفسه، لأنه إذا كانت الزيادات غير متناهية كان كل واحد منها موجوداً في[79] غيره، فكان الكل في واحد غيره، لم يكن فوق ذلك الواحد غيره. فيكون الامتدادان منقطعين، والأبعاد تكون متناهية. فظهر أن كون الامتدادين غير متناهيين [8a] يوجب كونهما[80] متناهيين. وليس شيء أبلغ في بيان امتناع الشيء من أن يكون وجوده مقتضياً لعدم نفسه. مثاله إذا قيل لو كانت الخمسة زوجاً لكانت منقسمة بمتساويين، وكل ما ينقسم بمتساويين فهو ليس بخمسة، [فيلزم][81] أنه لو كانت الخمسة زوجاً لما كانت الخمسة الخمسة. فهذا اللزوم والاتصال صادق، وإن كانت أجزاء هذه المتصلة كاذبة. كذلك ها هنا. فالحاصل أن هذا الفاضل لم يبين إلا أن وجود[82] بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فيستحيل. ولا منازعة معه في ذلك، وليس البرهان مبنياً على صحة ذلك. بل المدعى أن ذلك محال، ومع كونه محالاً هو لازم من تجويز وجود امتدادين غير متناهيين، فلا جرم القول بوجود امتدادين غير متناهيين باطل محال.

[ثم قال:] "ثم إن صح البرهان الذي ذكره فهذا الذي نذكره[83] أوضح منه من غير تلك التطويلات. فنقول نفرض الامتدادين اللذين[84] خرجا من مبدأ واحد محيطين بزاوية منفرجة، فيصيران مع أي بعد كان من الأبعاد التي تفرض بينهما مثلثاً منفرج الزاوية متساوي الساقين المحيطين[85] بالزاوية المنفرجة. ولا شك أن وتر الزاوية المنفرجة أعظم من كل واحد من الساقين – بينه أوقليدس في المقالة الأولى. فإذا كان الامتدادان غير متناهيين، كانت القاعدة التي هي أطول من كل واحد من غير المتناهيين أيضاً غير متناهية، وهي مع أنها غير متناهية محصورة بين حاصرين، هذا خلف. والإشكال[86] عليه ما سبق."

أقول إن الرشيد ملك الكتّاب اعتمد على قريب من ذلك. ولا شك أن الاعتراض المتقدم متوجه عليه، فإنه لا يمكن أن يفرض بعد إلا وبعد آخر أطول منه. والذي يحقق هذا الاعتراض هو[87] أنه لا يمكن أن يتوهم بين الامتدادين خط وصل[88] بينهما ما لم تتوهم نقطتان على ذينك الامتدادين، يكون البعد[89] ما بين النقطة التي خرج الامتدادان منها إلى النقطة [التي] خرج منها[90] الخط الواصل بين الامتدادين متناهياً. إنما الذي لا يتناهى في الجانب الآخر. نعم، لو لم يمكن أن يتوهم مقطع في أحد الامتدادين يكون بينه وبين النقطة التي خرج الامتدادان منها بعد غير متناه، لكان هذا الكلام سليماً مستقيماً، إذ كان ذلك [8b] مستحيلاً ببديهة العقل، فلا يتقرر ذلك. فأما البرهان الذي ذكرناه كما قررناه، فما ادعينا فيه أن في جملة تلك الأبعاد بعداً هو أطولها، بل نقول فرض الامتدادين غير متناهيين أدى إلى وجوب[91] تلك المحالات.

المسألة الثالثة في أن النفس ليس بمزاج

في كتاب الإشارات على تصحيح هذا المطلوب براهين، من جملتها ما نحرره هكذا. المزاج كيفية تحصل عن تفاعل كيفيات متضادة، فيكون حصوله بعد اجتماع العناصر ذوات الكيفيات المتضادة. واجتماعها إما أن يكون قسرياً، وإما أن يكون طبيعياً. ولا يمكن أن يكون بالطبع، [لأنها بالطبع] مشتاقة إلى الانفكاك. فإذن اجتماعها بالقسر. بعد تقرر هذه المقدمة يختلف[92] النظر، فتارة نقول إن ذلك الاجتماع يستدعي سبباً جامعاً، وليس ذلك إلا النفس. وتارة نقول إن ذلك الاجتماع بعد حصوله يستدعي حافظاً، وهو النفس.

أما الأول فنقول، ذلك الجامع إن كان جسماً فإما أن يكون لأنه جسم ما، أو لأنه جسم خاص. والأول ظاهر البطلان. والثاني اعتراف بالمقصود، لأن تلك الخصوصية ليست هي المزاج، لأن المزاج تابع

للامتزاج [فيكون] تابعاً للمزاج[93]. وأيضاً فليس فعل هذه القوة في الأجسام النباتية والحيوانية فعلاً واحداً، بل أفعالٌ[94] مختلفة من الجذب والإمساك والهضم ودفع الفضل والإنماء في الجهات المختلفة، فإذن تلك القوة نفسانية.

وأما الطريق الثاني أن نقول، إن ذلك الاجتماع يستدعي ما يحفظ ذلك الاجتماع عن التفرق. إذ لا يمكن أن يقال النارية التي في الأبدان قليلة بحيث لا يمكنها التفصي، فإن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصي. والدليل عليه أن المني إذا لم يلتقمه الرحم وتعرض للبرد الذي [هو] أولى بالحصر والتكثيف، زالت حيويته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقي مائياً. وإنما يحتبس الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغامر أكثر منه في القدر والقوة، وليس المني كذلك. فقد بان وظهر أنه لا بد لتلك[95] العناصر المجتمعة من حافظ يحفظها عن التحلل. [9a]

واعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع. ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها، قال الشيخ، "كيف أبرهن على ما ليس!" فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين، والحافظ لذلك الاجتماع أولاً القوة المصورة لذلك البدن، ثم نفسه الناطقة. وكيف يجوز أن يخفى ذلك! ففي المشهور أن القوة الغاذية تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المغتذي، وبعد ذلك فمنه ما تحتاج إليه الأعضاء، وما لا تحتاج إليه فتقريره بالقوة[96]، فتقرره المولدة وتودعه قوة من سنخها تسمى القوة المصورة، وهي تفعل في تلك المادة باستمداد أجسام تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً بالجسم الأول بالفعل. فقد بان وظهر أن الجامع الأول لأجزاء بدن الحيوان نفس الوالدين، ثم الحافظ لذلك الاجتماع هو المتصرف في تلك المادة بالإنماء والتشكيل، [و]هو القوة المصورة. وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع أحوال تكون الجنين، بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين. وبالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام

الاستعداد لقبول النفس الناطقة، فحينئذ توجد النفس متعلقة به بتقدير العزيز العليم. ثم إن النفس الناطقة تكون حافظة لذلك الاجتماع، لا لذاتها[97] بل بواسطة قوى منبثة في الأعضاء. وتلك القوى كلها شعب النفس[98] وفروعها. فظهر مراد الحكماء بقولهم النفس هو الجامع لأخلاط البدن أو الحافظ لذلك.

وعند هذا التحقيق، ظهر الجواب عن اعتراض الفاضل المعترض أنه لما كانت النفس إنما تحدث بعد تمام البدن فكيف [تكون] علة لتكون البدن. وذلك لأن غرض الشيخ من هذا البرهان بيان أن الجامع [9b] لتلك الأخلاط ليس هو المزاج ولا ما يتبع المزاج، بل هو قوة نفسانية. وهذا المطلوب حاصل، والاعتراض مندفع. نعم، لو كان مقصوده أن الجامع لأجزاء[99] بدن الإنسان هو نفسه الناطقة كان الاعتراض واقعاً. لكنا قد بينا أنه صرح فيما كتب إلى بهمنيار أن ذلك لا يمكن. بل لا شك أن الجامع لما ينضم إلى بدنه بعد تمام تكونه من الأجزاء هو نفسه، ولا يلزم منه محال.

ثم إن الفاضل المعترض اشتغل ببيان أقسام القوى. وذلك وإن كان[100] للبحث فيه مجال لفظاً ومعنى، لكن أعرضنا عنه لعدم حاجتنا إليه في هذا الفصل. ثم إنه بعد ذلك سأل نفسه وقال: "فإن قيل المتصرف في بدن الجنين وأجزاء بدنه قبل حدوث النفس الناطقة هي نفس الأم، فإذا حدثت النفس الناطقة انتقلت إليها نوبة التصرف، قلنا هذه القوة التي ذكرناها – أي القوة النباتية – مما لا يمكن إنكارها، ويشعر بثبوتها قول الشيخ في الإنسان، "فهذا الجوهر فيك واحد، وله فروع وقوى منبثة في أعضائك". فإن كانت هذه التصرفات في البدن من أفعال النفس الناطقة، فأي فائدة في وجود هذه القوى؟ بل وبم يعرف[101] وجودها؟ فإنا إنما نحكم بوجود القوة ضرورة وجود الفعل. فإذا لم يكن لها فعل فأي دليل دلنا على وجودها؟ فالنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تعرف بآثارها[102] وأفعالها. فلما رأينا الأفعال مختلفة، قضينا بأن هناك قوى مختلفة سميناها نفوساً. [فالتي سميناها نفساً] نباتية موجودة في الحيوانات مع زيادة شيء. والتي هي موجودة في الحيوانات موجودة في الإنسان مع زيادة شيء. [و]لا يستبعد أن يكون

المتصرف في أجزاء بدن الجنين قبل خلق الحياة فيه هي نفس الأم، لكن نفسها النباتية والحيوانية لا نفسها الناطقة."

أقول، هذا الفصل – كما أظنه – غير لائق بدقة نظر صاحبه وتغلغله[103] في مضائق الحقائق من وجهين. الأول، وهو أن من ذكر كلاماً ثم أورد[104] عليه سؤالاً، فلا بد وأن يجيب بجواب يبقى الكلام الأول معه مقرراً. فأما أن يذكر في الجواب كلاماً آخر مستقلاً بنفسه لا تعلق له أصلاً بالكلام الأول، فإن ذلك يكون تسليماً بكون الكلام الأول ضعيفاً وهيناً. كذلك فإنه ذكر أولاً أن حدوث النفس متأخر عن حصول الاستعداد بواسطة المزاج، وكيف يكون حصول المزاج بسبب النفس، ثم سأل نفسه بأنه هل[105] يجوز أن يكون الجامع هو نفس الوالدين حتى لا يلزم الدور، ثم أجاب بأنه لا يمكن أن يكون الجامع هو نفس الوالدين، بل الجامع هو القوى [10a] النباتية للوالدين. ومن المعلوم أن هذا اعتراض آخر وإعراض عن الأول. فإنه سواء كان الجامع نفس الوالدين أو القوى النباتية للوالدين، فقد سقط الدور المدعى.

الثاني، وهو التحقيق، أنه ليس غرض الشيخ من هذا البرهان أن يبين أن الجامع للأخلاط[106] والحافظ لها هو النفس الإنسانية. وإنما غرضه من ذلك أنه لا بد من أمر آخر سوى المزاج وما يتبع المزاج ليكون حافظاً لذلك الاجتماع. ولا شك أن الجامع القريب لتلك الأخلاط القوى النباتية للوالدين، والحافظ القريب لذلك هو القوى النباتية للولد. ثم الخلاف في أن فاعل هذا الفعل هو النفس الناطقة على ما ذهب إليه الشيخ أبو البركات، أو بوسائط قوى بدنية جسمانية على ما هو مذهب آرسطو ومتبعيه، [أو ...] والبدن[107] نفوس ثلاثة كل واحد منها مستقل بنفسه ورئيس مطلق كما ذهب إليه جمع من الأطباء، فذلك بحث آخر. والشيخ إذا أراد أن يبين أن الفاعل القريب لهذه الأفعال ليس هو النفس، وأن جملة هذه القوى تنبعث [من] النفس الواحدة، فليس يبين ذلك بالبرهان الذي نحن الآن في البحث عنه، بل

ببراهين لا تعلق[108] لها بهذا الباب. فأين مسألة أن النفس ليس بمزاج من مسألة أن نفس[109] كل حيوان واحدة ومن[110] مسألة أن النفس ليست هي[111] الفاعل القريب لأفعال التغذية والتنمية والتوليد. وقول الشيخ في الإشارات، "فهذا الجوهر فيك واحدة، بل هو أنت على التحقيق"، لا يعني به أنه[112] المبدأ المدبر لجميع[113] تلك القوى وأنه المحرك الذي يحرك تلك القوى إلى أفعالها. وأيضاً فلم يذكر[114] هذا المطلوب على أن يكون نتيجة لازمة مما أورده في الإشارات المشتملة على بيان أن النفس ليست بمزاج، بل ذكره على أنه مطلوب آخر غير ذلك المطلوب. وبرهانه ما ذكره عقيب ذلك من أن الإحساس يحرك الشهوة أو الغضب مع أنه لا شيء من هذه القوى[115] يتعلق بمتعلق صاحبه. فعلمنا أن المدبر للكل شيء واحد ليكون ذلك الشيء جامعاً ورابطاً بينها[116]. فإن قيل، الشيخ قال، "فهذه الجوهر فيك واحدة"، ذكره[117] بالفاء، والفاء للتعقيب، وذلك مشعر بأنه جعل القضية تنتج عما أورده قبل ذلك. فنقول إن جميع كتب الشيخ المبسوطات منها والمختصرات دالة بصريحها على ما ذكرنا. فأما هذا الفاء فلا بد وأن يطلب له تأويل، فأما أن نترك الحق الصريح لأجله فكلا.

وقول الفاضل، "فإن كانت هذه التصرفات في البدن من أفعال النفس [10b] فأي فائدة في وجود هذه القوى؟ بل بم يعرف وجودها؟" فنقول الفاعل القريب لهذه الأفعال ليس هو النفس، بل هي الفاعل البعيد. [...][118] أن النفس هي المبدأ للوجود، وهذه القوى المحركة لها. وقوله، "لما رأينا أفعالاً مختلفة قضينا أن هناك قوى مختلفة"، فذلك مما لا نزاع فيه، ولكنه لا يقدح في قولنا إن تلك القوى بأسرها متعلقة بجوهر النفس.

فقد ظهر أن من اعتقد بالحكماء أنهم جعلوا النفس الناطقة هي الفاعل القريب لحفظ الأخلاط فقد ظلمهم وبخس حقهم. نعم، لو أن إنساناً ساعد على هذه المطالب، ثم أراد البحث عن كيفية [أن] تكون

النفس الناطقة مبدأ للقوى الحيوانية والطبيعية مع أنها قد توجد في غير ذي النفس الناطقة، فذلك بحث خارج عن هذه المسألة، وهو مذكور في الكتب البسيطة على الاستقصاء.

المسألة الرابعة في القوى المدركة وتفصيلها

قال الشيخ: "إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك". قال مولانا: اعلم أن أكثر البراهين في إثبات تجرد النفس وفي إثبات قواها وفي إثبات عاقلية المجردات وما يتفرع على ذلك مبنية على هذه المقدمة، وهي أن الإدراك يستدعي حصول صورة المدرَك في المدرك. فلنحقق ذلك أولاً، ثم نشتغل بالبحث عما أورده هذا الفاضل. وعلى إثبات هذا المطلوب براهين، لكنا نشتغل بتحقيق ما اعتمد[119] الشيخ عليه في هذا المقام. نقول إنا إذا عقلنا [الشيء] وتصورناه أمكننا أن نحكم عليه بكثير من الأحكام – مثلاً إذا تصورنا ماهية المثلث حكمنا عليها بأنها تساوي زوايا[120] المثلث قائمتين – وبالجملة فلا بد وأن نميزه عن غيره، فيكون ذلك الحكم منا [لثبوت] الامتياز عليه. والحكم على النفي الصرف والعدم المحض محال، لأن الحكم على الشيء معناه إثبات المحكوم به للمحكوم عليه، وإثبات الشيء للشيء فرع على ثبوت الشيء في نفسه، فإن الذي لا ثبوت له في [نفسه] لا ثبوت لغيره له. فإن قيل، ألسنا نحكم على السلب بكونه معانداً للإيجاب، فالمحكوم عليه بالمقابلة هو السلب، وكذلك أيضاً على الممتنع بالامتناع، والممتنع غير ثابت، وكذلك أيضاً نحكم على السلب بأنه لا يحكم عليه، وهذا حكم عليه؟ فنقول، إن الخوض في حل هذه الشكوك غير لائق بهذه الرسالة، فقد حللناها[121] في كتابنا المسمى بنهاية [11a] العقول حلاً شافياً، فليطلب ذلك منه.

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول، المعتبر في كونه بحيث يصح أن يحكم عليه إما أن يكون هو الثبوت في الخارج أو في الذهن. والأول باطل، وإلا لكان ما ليس بثابت في الخارج، مثل الكثير من الأمور التي

تعرض في الهندسة، [يستحيل] أن يُعقل[122]. وأيضاً فبتقدير أن يكون المعقول موجوداً في الخارج، فليس من كونه معقولاً أن يعقل وجوده في الخارج. فإذن الثبوت المعتبر في صحة كونه محكوماً عليه هو الثبوت في الذهن، وهو المطلوب.

فإن قيل لا نقول العلم بالشيء هو نفس ثبوت ذلك الشيء في الخارج، حتى يلزمنا ما ذكرتموه، بل نقول إنه نسبة مخصوصة بين القوة العاقلة وبين المعلوم. فنقول وهذا أيضا باطل، لأن تلك النسبة إما أن يكون لها ثبوت وحصول بالفعل، أو لا يكون. فإن كان لها ثبوت، فالمنسوب إليه، وهو المعلوم، لا بد يجب أن يكون بالفعل، فإن النسبة إلى الشيء لا تحصل بالفعل مع عدم المنسوب. لكنا قد بينا أن المعلوم ربما يكون معدوماً في الأعيان، فإذن ثبوته في العقل. وإن لم يكن لتلك النسبة حصول بالفعل، وجب أن لا تكون[123] الذات موصوفة بأنها عالم، فإن النسبة إلى المعدوم غير معقولة[124]، لأن النسبة خصوصيتها بخصوصية المنسوب، والمعدوم لا خصوصية له، وإلا كان ثابتاً موجوداً، فيستحيل أن يكون للنسبة خصوصية [...][125]. فإن قيل، لم لا يجوز أن يقال المعدومات ذوات ثابتة متميزة بعضها عن بعض يتعلق بها المعلوم؟ فنقول إن الأمور الممتنعة قد تتصور ثم يحكم عليها بالأحكام. مثلاً إذا استحضرنا في الذهن خمسة هي زوجية، حكمنا عليها بأنها منقسمة بمتساويين، وذلك غير ثابت في الخارج. وعند ذلك قال بعض الجهال من المتكلمين إن هذا لا معلوم له. وهذا اعتراف منهم بالمقصود، فإن تصور الأمور الممتنعة ليس تصوراً لأمر ما غير متميز، بل نجد من أنفسنا الامتياز بينه وبين غيره، ولولا ذلك لامتنع منا أن نحكم عليه بالامتناع ونبرهن عليه. ولما كان هذا النوع من التصور حاصلاً، وتعذر إسناده إلى أمر في الخارج، فهي إذن حاضرة في الذهن. وأيضاً فلأنا لا يمكننا أن نستحضر أموراً محالة لا وجود لها في الخارج، مثلاً نتصور حيواناً [11b] نصفه إنسان ونصفه فرس، أو نتصور شخصاً قد[126] بطل شكله ومات وتفرقت أجزاؤه، وأمثال هذه الأمور[127] التي هي غير حاصلة في الخارج لا بد من الاعتراف بثبوتها عند المدرك لها.

فهذه حجة قاطعة في أن الإدراك لا يتم إلا عند حضور المدرَك عند المدرِك. وفي هذا الباب شكوك كثيرة ذكرناها في كتابنا الكبير وحللنا. إلا أنا نشتغل في هذا المقام بالبحث عما أشار إليه الفاضل المعترض.

قال: "الذي انتهى إليه البحث والنظر هو أن حقيقة الإدراك أمر وراء الملاقاة، بل هي حالة إضافية للمدرِك إلى الشيء المدرَك، يعبر عن تلك الحالة بالظهور والكشف والشعور والعلم، ولا يمكن تعريفها بالحد والرسم، كما لا يمكن تعريف الوجود. أما الحد الحقيقي الذي يُتعرض فيه للجنس والفصل فلا يخفى امتناع التعريف به. وأما الرسم فهو كتعريف الخفي، ولا شيء أشهر وأعرف من العلم والمعرفة، كما لا شيء أشهر وأوضح من الوجود." ثم اشتغل بعد ذلك بإيراد الحجج على امتناع أن يكون الإدراك هو التمثل. قال مولانا إن هذا الفاضل إما أن يدعي أنه لا بد من هذه الإضافة، ولا حاجة فيها إلى استحضار مثال المدرَك عند المدرِك، [وإما ...]. وعند هذا يتحقق النزاع، لأنا قد بينا أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول النسبة المخصوصة لزم أن لا يعلم ما ليس بثابت في الخارج، لأن ما لا ثبوت له في الخارج استحال أن يكون لشيء إليه نسبة وإضافة في الخارج. وأيضاً فإن من حق هذا الفاضل أن يعترض أولاً على الحجة التي نقلها من الإشارات، ثم يشتغل ببيان مذهب نفسه، فإن من خالف الجمهور في شيء لا يكفيه أن يشتغل ببيان مذهب نفسه، بلا لا بد وأن يقدح في أدلة المتقدمين ويبين ما في مقدمات تلك الأدلة من الضعف والغلط [...][128]. قال، "العلم لا يمكن تعريفه بالحد"، وشبهه بالوجود، وفيه نظر. لأن العلم إذا كان عنده من قبيل الإضافيات كان داخلاً في مقولة المضاف، ولا بد وأن يكون امتيازه عن سائر الأمور الإضافية بفصل. فعلى[129] هذا يكون للعلم جنس وفصل. فلماذا حكم بأنه لا يمكن تعريفه بالحد؟ بخلاف الوجود، فإن السبب في استغنائه عن التعريف أن كل ما كان أعم كان أعرف، فإن معرفة العام جزء من معرفة الخاص، والجزء سابق على الكل، ولما لم يكن شيء أعم من الوجود لا جرم تعذر تعريفه. فأنى[130] يمكن قياس [12a] العلم في هذا الباب على الوجود! بل الصحيح أن العلم لا يمكن تعريفه، لكن بوجه آخر مذكور في موضعه.

قال: "ومما يدل على أن الإدراك أمر وراء الملاقاة والتمثل أنا ندرك ذواتنا، أي القوة المدركة منا التي هي حقيقة نفسنا العالمة[131] بحقائق الأشياء تعلم ذاتها وتشعر بها. ومن المحال أن يرتسم في ذاتنا صورة ذاتنا. وإن ثبتت في جوهر نفسنا صورة مطابقة من جميع الوجوه لصورة نفوسنا، فتجتمع فينا صورتان لها. فقد عُرف أن السوادين لا يجتمعان في موضع واحد. فإن كان حقيقة الإدراك هو هذا الارتسام والملاقاة – وذلك لا يُعقل إلا بذاتين – فلا اثنينية[132] هناك، فلا ارتسام ولا ملاقاة ولا شعور ولا إدراك. لكن الشعور والإدراك حاصل. فليس حقيقة التصور والإدراك هي حقيقة الارتسام. فإن قيل الملاقاة بين القوة المدركة وبين الشيء المدرَك يكون إدراكاً، لأن حالة الملاقاة يكون الشيء حاضراً عند القوة المدركة مشاهَداً لها غير غائب عنها، والشيء أقرب إلى ذاته من الغير الحاضر عنده، فالقوة العالمة منا أقرب إلى ذاتها من غيرها الحاضرة عندها، فهي أبداً حاضرة لذاتها غير غائبة عنها. فذلك الحضور هو الإدراك، وإن لم [تكن] اثنينية وتغاير[133]، فإن ذلك يقع ضائعاً فيما يرجع[134] إلى حقيقة الحضور والحصول الذي هو حقيقة الإدراك. قلنا، إن صح هذا، فليكن شعورنا بذواتنا حاصلاً بالفعل دائماً، لأن الملاقاة والحضور إذا كان حاصلاً بالفعل كان الشعور حاصلاً بالفعل، إن كان دائماً كان الشعور دائماً، وإن كان في وقت كان الشعور في وقت. وشعورنا بذواتنا ليس بالفعل دائماً، بل تارة بالفعل وتارة بالقوة القريبة من الفعل. وهذا لا شك فيه. فإن النائم والمغمى عليه لا يشعر بذاته، بل اليقظان في أكثر أحواله غافل عن ذاته ليس له شعور بالفعل، وخصوصاً إذا كان مشتغلاً بفكر آخر ملتفتاً إلى معقول أو محسوس ناظراً فيه[135] لا غير، فيكون ما سوى الملتفَت إليه معلوماً بالقوة لا بالفعل. فإن كان علمنا بذاتنا هو حضور ذاتنا لذاتنا، فذاتنا [12b] حاضرة بالفعل دائماً، فليكن العلم بالفعل دائماً. وحيث لم يكن كذلك، عُلم أن الشعور أمر آخر سوى الملاقاة والحضور."

قال مولانا، الحق هو أن شعورنا[136] بذاتنا لأجل أن ذاتنا حاضرة عند ذاتنا، وشعورنا بذاتنا حاضر[137] دائماً. والبرهان عليه ما بينا أن التعقل عبارة عن الحضور، وليس لأجل صورة أخرى، فهو إذن

لنفس حضور ذاتنا عند ذاتنا. والفاضل لم يقدح في شيء من هذه المقدمات حتى نتكلم عليه، سوى ما أشار إليه من حديث النائم والمدهوش، وحله سهل. لأن الشعور بالشيء غير، والشعور بالشعور غير، وتذكر[138] الشعور غير. فالنائم والمدهوش له شعور بذاته، لكنه بعد الانتباه لا يتذكر ذلك الشعور. والمستغرق بفكره في أمر من الأمور له شعور بذاته، لكنه ليس له شعور بشعوره[139] بذاته. والذي يحقق هذا الكلام أن الإنسان إذا قصد إلى فعل من الأفعال، فإنه لا يقصد إلى وجود فعل مطلق، بل إلى وجود فعل يصدر عنه، والقصد إلى الشيء يستدعي الشعور به، فإذن له شعور بفعل يوجد عنه. والعلم بالفعل المنسوب إليه متأخر عن العلم به، لأن العلم بانتساب أمر إلى أمر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين. فإذن قد كان ذاته معلوماً له قبل علمه بانتساب فعل إليه يوجد منه. وهذا مقطوع به. وكذلك النائم إذا تنبه تنبه وهو لم يتنبه لمطلق التنبيه، بل لتنبيه متعلق به. فعلمه بذاته، الذي هو جزء من كل ما هو مضاف إليه، قبل علمه بكل ما هو مضاف إليه. وكذلك النائم إذا وجد البرد والألم فإنه يهرب عن المؤلم، وليس هربه عن البرد المطلق والألم المطلق، بل عن البرد الذي أصابه والألم الذي أصابه. فقد كان ذاته معلوماً له قبل ذلك في الجملة. فإن الإنسان لا يقصد شيئاً من الأفعال، سواء كانت نفسانية أو وجدانية، وسواء كانت هرباً أو طلباً، من حيث هي أمور مطلقة. مثلاً لا يقصد إلى حركة تحصل [عن] أي فاعل كان، ولا يهرب عن الألم المطلق الحالّ بأي جسد كان، بل إنما يقصد إلى فعل يصدر عنه، وإنما يهرب عن مؤلم أحل به. ومتى كان له شعور بإضافة أفعاله إليه، [13a] فإن شعوره بذاته لا بد وأن يكون سابقاً على شعوره بإضافة تلك الأمور إليه. ومن رجع إلى نفسه في هذا[140] الاعتبار عرف أن شعور الإنسان بأنيته المخصوصة ثابت له دائماً، فإنه لا يغفل عنها ولا في وقت من الأوقات. على أنا وإن سلمنا أن عقلنا لذاتنا غير دائم لذاتنا، وأنه لا بد من تجدد إضافة لنعلم ذاتنا، ولكن ذلك من أين يدل على فساد القول بأنه لا بد في الإدراك من استحضار صورة المعلوم؟ إذ من الجائز أن تكون هذه الإضافة مشروطة الثبوت بحضور صورة المعلوم، على ما سنحققه بعد ذلك.

قال: "ومما يدل عليه أن الواحد منا إذا علم ذاته، كان العلم والمعلوم والعالم واحداً على موجب كلامكم، وهو حقيقة نفسه الناطقة العاقلة. وإذا علم أنه علم ذاته كان هذا علماً[141] آخر غير العلم الأول، والمعلوم في هذا العلم[142] الثاني هو العلم الأول، لكن العلم الأول هو ذاته، والمعلوم في هذا العلم الثاني هو ذاته. فالعلم والعالم والمعلوم في العلم الثاني[143] هو العلم والعالم والمعلوم في العلم الأول. فمهما كان العلم بالذات حاصلاً بالفعل، لزم[144] أن يكون العلم بالعلم بالذات أيضاً حاصلاً بالفعل، لأن الكل عبارة عن شيء واحد هو ذاته، والشيء الواحد في حالة واحدة إما أن يكون بالقوة أو بالفعل. ثم قولنا هذه العلوم لنا[145] بالقوة لا بالفعل، هو كقولنا ذاتنا حاصلة بالقوة لا بالفعل. ولا يخفى بطلان هذا القول. فصح أن العلم بالذات أمر إضافي للذات [من حيث هو عالم إلى ذاتنا من حيث هو معلوم، والعلم بالعلم بالذات أمر إضافي للذات][146] إلى ذلك الأمر الإضافي الأول، لا إلى الذات[147]. فالمعلوم في العلم الثاني غير المعلوم في العلم الأول. فصح أن حقيقة العلم والإدراك أمر وراء الملاقاة."

قال مولانا، هذا الكلام على حسنه إنما[148] يدل على أن الذات لا تعلم شيئاً [إلا] إذا حصل بينه وبين ذلك الشيء إضافة مخصوصة. وذلك مما [لا] ينازع فيه أحد من الحكماء وغيرهم. [إنما النزاع] في شيء آخر، وهو الإدراك والتعقل هل يعتبر فيه حصول ماهية المعقول للعاقل أم لا؟ فالحكماء يعتبرون[149] ذلك. فإن كان هذا الفاضل يساعد على أنه لا بد من حضور صورة المدرَك، لكنه زعم أنه لا بد من إضافة أخرى، فذلك مما لا نزاع فيه، وهو مذهب القوم. وإن كان ينكر [13b] القول بحضور صورة المعلوم، فما ذكره من الحجة لا يدل على فساد القول بذلك. وتحقيق ذلك أن صريح العقل شاهد أن الإضافة لا توجد إلا عند وجود كلا المضافين. وإذا ثبت ذلك فنقول، الشيء إما أن يعلم نفسه أو غيره. فإن علم نفسه، امتنع هنا وجود العالم مع عدم المعلوم، فلا جرم لا يحتاج هناك إلى أن تحصل في النفس صورة أخرى من النفس، بل نفس حضور النفس للنفس كاف لحصول تلك النسبة والإضافة. وإما إذا علم الشيء غيره، فلا بد فيه من حصول صورة المعلوم في العالم، فإنه لما كان المعلوم مغايراً[150] للعالم أمكن أن يعلم العالم ذلك

الشيء عند عدمه في الخارج. وإذا لم يكن وجوده الخارجي شرطاً في صيرورته معلوماً – وقد قام في البرهان على أن المعلوم يجب أن يكون له وجود – لزم من ذلك أن يكون الوجود الذي هو الشرط في صحة كونه معلوماً هو الوجود الذهني. ثم إذا حصل في الذهن، فحينئذ يحصل بين القوة المدركة وبينه تلك الإضافة المخصوصة. فقد ظهر أن القول باعتبار الإضافة المخصوصة لا يقتضي بطلان القول بالانطباع، بل القول به يقتضي القول بوجود الانطباع. ومما يبين[151] أن هذا مذهب الشيخ ما ذكره في كتاب الإشارات في نمط التجريد أن العلم ليس إضافة محضة، بل صفة ذات إضافة. وكذلك رده على من زعم أن العلم من قبيل الإضافات الحقيقية، فزعم أنه بالذات من مقولة الكيف، وبالعرض من مقولة الإضافة، لأنه كيفية ذات إضافة. ولو تتبعنا الألفاظ المذكورة في كتاب الشفاء وغيره مما يدل على ذلك لطال، لكن التطويل في مثل ذلك غير محتاج إليه لوضوحه.

هذا الذي ذكرناه هو الحق، لكنا نذكر مع ذلك إشكالاً على القول بالإضافة فنقول، إن لقائل أن يقول لا شك في أن البارئ تعالى عالم بالأشياء. فعلمه بالأشياء إن كان وراء حضور تلك المعلومات عنده، كان ذلك الزائد إما أن يكون معلوماً له، أو لا يكون. فإن لم يعلم، فهو باطل، لأن علمه بذلك الشيء هو من لوازم ذاته، وقد ثبت أن علمه بذاته علّة[152] لعلمه بلوازم ذاته[153]، ومن جملة لوازم [14a] ذاته علمه بذلك الشيء، فهو إذن يعلم علمه بذلك الشيء. فعلمه بعلمه إما أن يكون نفس علمه، أو يكون مغايراً له. فإن كان العلم بالعلم هو نفس حضور العلم، فلم لا يجوز أن يكون العلم بالمعلوم هو نفس حضور المعلوم؟ وأي فرق بين الأمرين؟ وإن كان العلم بالعلم مغايراً للعلم، وكذا في[154] المرتبة الثالثة والرابعة إلى ما لا نهاية له، ويمتنع أن يكون شيء منها بالقوة في ذات واجب الوجود لذاته الواجب من جميع جهاته، وأيضاً كلها من معلومات علمه بذاته، فممتنع أن يكون شيء منها بالقوة، فتلك المراتب بأسرها حاصلة بالفعل، ثم إن معلوماته غير متناهية، [فيكون] مع ذاته صور غير متناهية، لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية، لأن بحسب كل معلوم إضافات غير متناهية، ولأن كل واحد منها سبب للآخر فيكون هناك علل ومعلولات

لا نهاية لها، لا مرة واحدة، بل مراراً غير متناهية. وكل ذلك محال. ولا خلاص عن هذا إلا إما بارتكاب متن الرفع[155]، وهي نفي علمه سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، أو بأن يقال حصول[156] صورة المعلوم عند العالم هو نفس العلم به فقط من غير اعتبار أمر آخر، وذلك يبطل ما أشار اليه الفاضل المعترض.

فصل في أن الإدراكات الجزئية إنما تكون بآلة جسمانية

برهانه، وهو أنا قد نشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج، وذلك مثل الصور التي يشاهدها النائمون والمبرسمون وكذلك ما يشاهده أصحاب النفوس الزكية من الأنبياء والأولياء، وتلك[157] الصور مشاهدة محسوسة ممتازة عن سائر الصور، فلا يمكن أن يقال إنها عدم محض ونفي صرف، فإن الموجود لا معنى له إلا ما يكون [له] خصوصية وامتياز عن غيره، وهذه كذلك. فهي إذن صورة وجودية ليست هي في الخارج، وإلا لرآها كل من كان سليم الحس، إذ من الممتنع أن يكون المبصر والمسموع حاضراً في الخارج ويختص بإدراك إنسان دون إنسان، مع استوائهم في سلامة الحواس وحصول الشرائط وارتفاع الموانع، فهي إذن مرتسمة في المبصر والمدرك [14b] والمشاهد. ومحلها لا يخلو إما أن يكون شيئاً جسمانياً، أو لا يكون جسمانياً. والثاني باطل، لأنا إذا فرضنا مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين، فإنه يمكننا أن ندرك التفرقة بين المربعين اللذين على الطرفين، فذلك[158] الامتياز إما أن يكون عائداً إلى ماهيتها أو إلى لوازم ماهيتها أو عوارض. والأول والثاني باطلان، لأن المربعين اللذين على الطرفين قد فرضناهما متساويين في الماهية، والمتساويان في الماهية لا بد وأن يكونا متساويين[159] في لوازم الماهية، فإذن امتياز أحدهما عن الآخر بعارض غير لازم. وذلك كما ثبت في الأصول لا بد وأن يكون بسبب القابل. فلا يخلو إما أن يكون بسبب قابل[160] خارجي، أو بسبب قابل ذهني. والأول باطل، لأن المربع المجنح بالمربعين ربما لا يكون موجوداً في الخارج. فإذن ذلك العارض المميز إنما يعرض له بسبب القابل الذهني. فلا يخلو محل المربعين

الطرفين إما أن يكون شيئاً واحداً، أو لا يكون. والأول باطل، أما أولاً فلأنه يلزم اجتماع المثلين، وهو محال. وأما ثانياً فلأنهما إذا اجتمعا[161] يمتنع أن يختص أحدهما بعارض لا يعرض للآخر، وإذا تساويا في العارض امتنع أن يتميز أحدهما عن الآخر بسبب عارض، وظاهر أن محل أحدهما من الذهن مغاير لمحل الآخر، وذلك لا يمكن إلا إذا كان محل تلك الصور جسماً أو جسمانياً. فظهر أن الصور الجسمية والخيالية إنما تدرك بقوى جسمانية في آلات جسمانية. فهذا هو الحجة القوية في هذا الباب.

والفاضل المعترض لم يورد هذه الحجة، لكنه أثنى على الشيخ أبي البركات ونقل أدلته المبطلة لهذا المذهب. فمنها ما قال، "إنك لا تشك في [أنك] تسمع الأصوات وتبصر الألوان. فإن كانت المدركات للمعقولات[162] غير المدرِك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت على التحقيق لم يدركها جميعاً. فإن قلت القوى الجسمانية تدرك ثم تؤدي ما أدركته إليّ، فنقول وبعد التأدية إليك هل تدرك المبصر أم لا؟ فإن أدركته فإدراكك غير [15a] وإدراك الآلة غير، وإدراك الآلة يقع ضائعاً في إدراكك. وإن كنت ما أدركت، فإذن لست بمبصر ولا بسامع ولا بشام ولا بمتخيل، بل أنت تعلم أن لك قوة أبصرت وأخرى شمت وأخرى ذاقت، لكن العاقل لا يرتاب في أنه هو السامع والمبصر والمتخيل".

وأقول: الحق عندي في هذا الباب ما ذهب إليه صاحب المعتبر. وهذه الحجة، وإن كانت قوية، إلا أن عليها اعتراضات. منها أنا نعلم بالضرورة أن إدراك المبصر حاصل في البصر لا في الأذن، والإحساس بالمطعوم حاصل باللسان لا بالعقب واليد وغيره، ونعلم أن لكل نوع من هذه الإدراكات اختصاصاً بعضو معين، ولو كان المبصر والسامع والشام والذائق هو النفس المجرد لبطل هذا الاختصاص. وأيضاً فلو كانت النفس الناطقة هي المبصر لوجب أن لا يتوقف إبصارها للمبصرات على حضورها، لأن النفس جوهر [غير] جسماني، وما لا يكون جسمانياً امتنع أن يكون للأجسام[163] قرب وبعد إليه. وإن ادعيتم العلم الضروري بأن هذه الإدراكات الحسية والخيالية غير حاصلة بقوى مخصوصة بهذه الأعضاء فهو باطل، فإن

العقلاء يضطرون إلى العلم باختصاص هذه الإدراكات بهذه الأعضاء. فإن تركتم دعوى الضرورة واعتمدتم في ذلك على مجرد الإطلاقات العامية حيث نقول، "أبصرت وشممت وذقت"، فذلك يتنزل منزلة قولهم، "قمت وقعدت وتحركت وجئت وذهبت"، أي[164] أن الجالس والقائم والمتحرك هو النفس، أللهم إلا أن يقول القائل الإنسان المعني هذه[165] [البنية] المخصوصة فقط وينكر وجود النفس. لكن هذا المعترض قد ذهب إلى أن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة بقوى حالة في هذه الأعضاء، وذلك فيه مساعدة على ما هو المطلوب لنا في هذا المقام. ولئن قيل أما أمكنني إضافة القيام والقعود إلى نفسي، لأني أنا المحرك للأعصاب والعضلات وأنا المبدأ لهذه الأفعال؟ فنقول لم لا يجوز أن يكون ذلك هو السبب في صحة إضافة الإدراكات إلى أنفسنا؟ فإنه لما كان المبدأ المدبر [15b] لهذه القوى والحافظ لها هو جوهر النفس لا جرم صحت هذه الإضافة. ثم أي عاقل يشك في أن المتألم عند الضرب هو البدن، فإنه هو شاعر بذلك فا[...][166] عنه مدرك لذلك. فكأن المنكر لذلك منكر للضرورة والبديهة.

ونحن لما رأينا أن كل واحد من المتخاصمين تمسك ها هنا بدعوى الضرورة [...][167] بدعوى الضرورة فهو يقابل خصمه بذلك، تركنا هذا المأخذ وتمسكنا في إثبات أن المدرِك لهذه الإدراكات لكل هذه المدركات هو النفس بطريقة نظرية محققة. وذلك أن نقول إنه يمكننا أن نحكم بأن الذي [له] لون كذا له طعم كذا، وإذا[168] سمعنا صوتاً عرفنا الصائت، والحاكم على الشيئين لا بد وأن يحضره المحكوم عليهما، لأن الحكم على الشيء بأنه هو الآخر أو ليس هو تصديق بثبوت أحدهما للآخر أو لا ثبوته له، والتصديق لا يتأتي إلا بعد تصور الطرفين. والعلم بذلك ضروري، ولا يلتفت إلى امتناع بهمنيار عن ذلك. فظهر من هذا أنه لا شك من [وجود] قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكنه الحكم بأن هذا الملون هو هذا المطعوم.

ثم نقول إنا إذا تخيلنا صورة زيد، ثم أدركناه بالبصر، حكمنا بأن تلك الصورة صورة زيد المحسوس. فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة، حتى يمكنها الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه الصورة المحسوسة. فإن القاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما.

ثم نقول: الشاة إذا أدركت صورة الذئب حكمت بالعداوة، ففيها حاكم يحكم بأن هذه الصورة صورة العدو. وقد اجتمع عند ذلك إدراك صورة الذئب وإدراك عداوته، إذ القاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما. فإذن في الإنسان شيء واحد هو[169] المدرك للمحسوسات الظاهرة والمتخيل لها والمدرك لما فيها من المعاني الجزئية الغير المحسوسة، وهي التي جعلوها[170] مدركات الوهم. فبطل ما يذكرونه من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم.

ثم نقول [16a] الإنسان يمكنه أن يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل، ومعلوم أن التصرف بالتركيب والتحليل لا يأتي إلا بعد إدراك تلك الأمور التي تركب وتحلل. فإن التركيب للبعض إلى البعض والتحليل يميز البعض عن البعض. وقد عرفت أن القاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما، فإذن المتولي للتركيب[171] والتحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعاني الجزئية. فقد ثبت أن في الإنسان قوة واحدة مدركة لكل أصناف الإدراكات الجزئية.

ثم نقول إنا إذا عقلنا الإنسان الكلي، ثم أحسسنا بالإنسان الجزئي، حكمنا بأن هذا الشخص المحسوس جزئي ذلك الكلي، وعلى الفرس الشخصي بأنه ليس جزئي ذلك الكلي. والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما. فإذن [في الإنسان] قوة واحدة مدركة للإنسان الكلي والإنسان الجزئي والفرس الجزئي، حتى يمكنه الحكم بأن الإنسان الجزئي المشخص المحسوس جزئي الإنسان الكلي وأن الفرس الجزئي ليس كذلك. فثبت أن في الإنسان شيئاً واحداً مدركاً للكليات والجزئيات بأسرها. ولا شك أن ذلك هو نفسه الناطقة. فإن المدرك للكليات بالاتفاق هو نفسه الناطقة. فنقول النفس الناطقة هي

المدرك للكليات، وما[172] يدرك الكليات في الإنسان هو المدرك للجزئيات، فنفسه[173] الناطقة هي المدركة للجزئيات. فهذا برهان قاطع على ذلك. وفي ذلك أدلة أخرى، لكن فيما ذكرناه غنية وكفاية في هذا الموضع.

ثم[174] إنه ذكر بعد ذلك الكلام المشهور في إفساد قول من يقول الإبصار بانطباع صور المبصرات في القوة الباصرة، وهو أنه كيف يعقل ارتسام صور نصف كرة العالم في مقدار عدسة من الروح. وأورد على نفسه سؤالاً، وهو أنا نرى صور الأجسام العظيمة تنطبع في المرايا الصغيرة، فلم لا يجوز أن يكون في العين كذلك. وأجاب عنه بما أورده الشيخ في عدة مواضع من الشفاء، أنه لا يجوز أن تنطبع صور المرئيات في المرآة، وإلا لكان لذلك الانطباع موضع معين[175]، فكان يلزم أن نرى تلك الصورة في ذلك الموضع من المرآة على أي وضع ونسبة تكون لنا مع المرآة.

ونقول، ومما يدل أيضاً على بطلان القول بانطباع الصورة في المرايا وجوه. منها أن الإنسان يرى وجهه في المرآة، ولا شك أنه ليس في سطح المرآة، بل هو كالغائر فيه [البعيد] عنه[176]، بل يتخيل أنها تقرب[177] ممن يقرب منها وتبعد عمن يبعد عنها. ثم لا يخلو إما أن يكون ذلك بعداً في [16b] عقب المرآة، وهو محال، أما أولاً فليس للمرآة ذلك الغور، وأما ثانياً فلأن ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى. فبقي أن يكون ذلك البعد بعداً في خلاف جهة غوره، فيكون بالحقيقة إنما أدرك الشيء بذلك البعد عن المرآة، فلا[178] يكون الشبح منطبعاً فيها. ومنها أن ناظر[179] الإنسان قد يرى فيه غيره[180] شبح مرئي لا يراه هو، ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب أن يتساوى كل واحد منهما في إدراكه. ومنها أنا نرى الجبل العظيم في المرآة، فمن الممتنع أن تنطبع الصورة [الكبيرة] في الجسم الصغير. ومنها أن المرآة إن لم يكن لها لون امتنع أن تقبل الشكل كالهواء، وإن كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب أن يكون ساتراً للون الأول، كما أن الخضرة إذا انعكست إلى الجدار بسبب الضوء سترت[181] لون الجدار، فإنه اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة. فثبت أن صور المرئيات لا تنطبع

في المرايا. وبهذا الكلام الأخير يتمسك من يبطل [الانطباع] في العين. فإن القابل لتلك الأشباح إن كان شفافاً امتنع أن ترتسم فيها الأشباح كالهواء، وإن لم يكن شفافاً انطبعت الصور فيه ولم تتأد إلى ما وراءه. لكن القائلين بالأشباح يوجبون تأدي تلك الأشباح إلى ملتقى[182] العصبتين لتتحد الأبصار. وظاهر بين من ذلك أن من قاس انطباع الصور العظيمة في العين على انطباعها في المرآة فقد قاس على أصل ممنوع فاسد. وأما السبب في رؤية الأشياء في المرآة، فقد ذكره[183] الفاضل المعترض على أحسن[184] وجه، كما ذكره كل الأفاضل، لا سيما القاضي عمر الساوي في كتابه في الآثار العلوية.

وإذ بينا ضعف هذا الاعتذار، وضممنا إلى حجة الفاضل المعترض على إبطاله أدلة، فحري بنا أن نورد اعتذارات القائلين بالانطباع عن الإشكال المذكور. وأحسن ما يقال من جانبهم قياس ذلك على التخيلات، فإنا نتخيل صورة عظيمة، مثل ما إذا تخيلنا بحراً من زئبق وجبلاً من زمرد وعالماً من نار، وقد بينا أن هذه التصورات لا بد وأن تكون صوراً وجودية محصلة، فإنا نفرق بينها وبين غيرها. وقد ذكرنا حجة الشيخ على أن محل تلك الصور لا يجوز أن يكون شيئاً مجرداً عن الجسم وعلائقه. فإذن محل تلك الصور إما أجسام أو جسمانيات. فإذا جاز ذلك [17a] في التخيلات جاز مثله في الإبصار. ولئن قال [قائل] أنا لا أقول بأن الخيال عبارة عن ارتسام صور المتخيلات حتى يلزمني ذلك. فنقول إنا لم نعتمد في هذا الإلزام على تسليمك حتى يضرنا منعك، بل اعتمدنا فيه على البرهان المذكور. فإنا نقول الصور المتخيلة إما أن يكون لها[185] وجود، وإما أن لا يكون. فإن كان لها وجود، فمحلها إما أن يكون شيئاً مجرداً أو شيئاً جسمانياً. فالأقسام هي هذه الثلاثة. فحسب الأول أن يقال لا وجود لتلك الصور، والثاني أن يقال لها وجود في محل مجرد كما يقوله الشيخ أبو البركات، [و]الثالث أن يقال لها وجود في شيء جسماني. والقسم الأول ظاهر البطلان، والثاني باطل بما ذكرنا من حجة الشيخ، فتعين القسم الثالث. وإذا ثبت ذلك في الخيال، فلم لا يجوز ذلك في الإبصار؟ وهذا كلام واقع جداً.

ونقول أيضاً، هب أن ما ذكرته يمنع انطباع المبصرات في الروح الباصر. فلم لا يجوز أن يقال الإبصار عبارة عن [انطباع] صور المبصرات في النفس الناطقة، كما أن التخيل[186] عبارة عن انطباع صور المتخيلات في النفس الناطقة عند الشيخ أبي البركات؟ وبالجملة فكلامهم إنما يوجب امتناع انطباع صور المبصرات في العين، ولا يوجب امتناع القول بأن الإبصار هو[187] الانطباع. إذ من الجائز أن يكون ذلك الانطباع في النفس حتى لا يلزم المحال. ومما قاله القاضي عمر الساوي في هذه الحجة هو أن انطباع الصورة العظيمة في الجسم الصغير وإن كان مستبعداً جداً، إلا إن انطباع الصورة الذاهبة في الجهات السارية فيها فيما ليس له جهة وحيث وحدّ أشد استبعاداً. فإذا كان الشيخ أبو البركات يجوّز انطباع الصور الجزئية الخيالية في النفس الناطقة، مع أنه ليس لها جهة أصلاً، فلأن يجوّز انطباعها في جسم صغير كان ذلك أولى وأحرى. إلا أن لقائل أن يقول، انطباع المقادير فيما لا امتداد له في شيء من الجهات جائز بالاتفاق. ألا ترى أنهم زعموا أن الهيولى ليس في ذاتها حجم ومقدار أصلاً، حتى أنهم بنوا على ذلك صحة تعاقب[188] المقادير المختلفة على المادة الواحدة. ثم إن الهيولى مع أنه ليس في ذاتها حجم وتحيز وذهاب في الجهات تقبل المقادير الذاهبة في الجهات. فعلمنا أن حلول المقادير فيما لا مقدار له [جائز]، وتبين انطباع المقدار العظيم في ذي المقدار الصغير.

وأما ما أشار إليه من الحجة الثانية للشيخ أبي البركات، من أن الإبصار لو كان بانطباع الصور، لما كان يفرق بين القريب والبعيد، [17b] فقد اعترض عليه القاضي عمر الساوي بأن يقال إنه كما تنطبع صور المبصرات في العين فكذلك تنطبع مقادير المسافات في العين. وهذا الكلام ضعيف من وجوه[189]. أقربها أنه لو انطبع في العين المقادير[190] والامتدادات، ولجسم العين أيضاً مقدار وامتداد، لزم من ذلك اجتماع المقدارين في مادة واحدة، وذلك مستحيل. بل هذا من أقوى ما يدل على فساد القول بالانطباع. فإن الإحساس لو كان بالانطباع لكان الإحساس[191] بالمقادير لأجل انطباعها، فيلزم من ذلك اجتماع المقدارين في مادة واحدة، وذلك محال. ومما يدل على أن الانطباع ليس هو الإبصار أن في الجليديتين

ينطبع شبحان، ثم إن الإبصار ليس يحصل هناك، وإلا أدركنا المبصر الواحد مبصرين لأجل حصول الشبحين في الجليديتين، بل الإبصار عند ملتقى العصبتين. ولما حصل الانطباع دون الإبصار، علمنا أن الإبصار ليس هو الانطباع، وإلا لامتنع حصول الانطباع حيث لا إبصار، لأن الشيء لا يتخلف عن ذاته. وبالجملة فالذي انطبع به أن الإبصار ليس لأجل الانطباع.

قال الفاضل المعترض بعدما فرغ من إعطاء السبب في رؤية الشيء في المرآة: "فحقيقة الرؤية شعور النفس بالمرئي بتوسط آلات مخصوصة، هي العين مع ما فيها[192] من الروح والنور. وقد عرفت أن الروح جسم لطيف، وأن النور عرض قائم به. وكما لا بد في الرؤية من أن يكون المرئي مستنيراً، إما في ذاته كالكواكب وكالنار، وأما بوقوع النور عليه من غيره، لا بد من أن تكون العين التي هي آلة الرؤية ذات نور وضياء. فمن قل النور في عينه ضعف بصره، ومن كثر نور عينه قوي بصره. وتشهد بذلك الاعتبارات الطبية[193]. فإن من ضعف [بصره] لقلة نوره ونقصانه لا لغلظه كانت رؤيته من القرب أسهل وأيسر، بل لا يرى من البعيد شيئاً، لأن النور القليل يتفرق في المسافة التي بينه وبين[194] الشيء، فلا ينتهي إليه. وأما إن كان الضعف للغلظ فقط، فيرى من البُعد دون القرب، لأنه إذا تحرك في المسافة التي بينه وبين الشيء يتحلل من غلظه شيء بحسب الحركة، فيرتفع المانع من الرؤية. فحدة البصر أبداً بكثرة [نور العين] وشدة صفاء الروح. حتى أن بعض الحيوانات التي كثر[195] نور عينها تبصر في ظلمة الليل. فالإبصار يتوقف على وقوع نور البصر على الشيء المبصر."

أقول هذا الكلام يحتمل وجهين. أحدهما أن العين لا بد وأن يكون فيها نور وشعاع. وذلك صحيح، فمن الذي ينكر أن يكون في العصبة المجوفة جسم نوراني لطيف يقوى الإبصار [18a] عند زيادة ضيائه ويضعف عند كدورته! وكيف لا نقول ذلك، والإنسان يرى في حال الظلمة أن نوراً قد انفصل من عينه وأشرق على نفسه أو على شيء قريب منه يقابله! وأيضاً فإن الإنسان إذا صيح ودعاه دهش الانتباه إلى

حكّ عينيه، فإنه تتراءى له شعاعات قدام عينيه. وأيضاً فإن الثقبة العنبية تمتلئ من إحدى العينين إذا غمضت الأخرى، وفي التحديق المفرط أيضاً، ولا محالة أن جسماً نورانياً ينصبّ إليها. وأيضاً فالتجارب الطبية[196] التي ذكرها الفاضل دالة على ذلك.

والوجه الثاني مما يحتمل كلام الفاضل هو أن الرائي إنما يرى بواسطة شعاع يخرج من العين، أو لأجل أن البصر يفيد الهواء كيفية باعتبارها يصير آلة للنفس. والوجهان باطلان، والأدلة القاطعة بفسادهما مشهورة[197] عند المتكلمين، فضلاً ممن بلغ في التحقيق إلى بعض ما وصل إليه الفاضل المعترض، فلا فائدة في إعادتها. وأما ما أشار الفاضل إليه من أن الضعف إذا كان لقلة النور كان الإبصار من القرب أسهل ومن البعد أعسر، لأن النور القليل يتفرق في المسافة، وإن كان الضعف للغلظ فبالعكس، لأن النور بالحركة في المسافة يلطف، فنقول ليس[198] السبب في ذلك ما أشار الفاضل. بل السبب أن الجليدية تشتد حركتها عند تبصر البعيد، وذلك مما يرقق الروح الغليظ المسكن فيها، فتقوى على تبصر البعيد. وأما إن كان الروح قليلاً، فحركتها الشديدة[199] تحلل عنها شيئاً كثيراً، فتضعف القوة الباصرة لضعف الآلة. فهذا هو السبب في ذلك عند أصحاب الأشباح، لا ما أشار إليه.

ثم قال: "ولا نعني بوقوع نور البصر على الشيء انتقال نور العين إليه بأن يخرج من العين ويسري في الفضاء الذي بين العين والشيء[200] المرئي حتى يصل إليه ويقع عليه، فإن انتقال العرض عن موضوعه محال. ولكن معناه أنه يحدث في الهواء الذي بين العين والمرئي كيفية مشابهة لنور العين بسببه، كما يحدث في الهواء بسبب النور الذي في قرص الشمس هذا النور والضوء الذي تشاهدونه، وكما يحدث في ظلمة الليل في البيت[201] ضوء نور السراج. فإذا تكيف الهواء الذي بين العين وبين الشيء المرئي بتلك الكيفية التي حدثت فيه بسبب نور العين استعد لأن يصير آلة للنفس في فعل الإبصار، [18b] فيبصر[202] الشيءَ باتصال هذه الآلة به. ولنتوسع في إطلاق اسم النور على هذه الكيفية الحادثة في الهواء، كما توسعنا

في إطلاق اسم [نور] الشمس على الضوء الحادث في الهواء بسبب الشمس. فنقول نور العين تارة يمتد من[203] العين على استقامة الخط الذي سميناه خط الشعاع حتى يصل إلى الشيء المرئي فتدركه [النفس]، وتارة يصل على استقامته إلى جسم صقيل وينعكس منه ويمتد على خط الانعكاس إلى الشيء[204] فتدركه النفس."

قال مولانا: أما ما يدل على أن العين لا تملك أن تفيد[205] للهواء كيفية باعتبارها يصير آلة للإبصار فوجوه[206]. أقربها ما ذكره الشيخ من أنه يلزم من ذلك أن يكون ضعفاء الأبصار إذا اجتمعوا أن تكون أبصارهم عند ذلك أقوى من أبصارهم حالة الانفراد. فاعترض الشيخ أبو البركات على ذلك بأن هذا إنما يلزم[207] لو لم يتكيف الهواء بتمام تلك الكيفية من الواحد منهم، فأما إذا أخذ الهواء كل ما يمكن من تلك الكيفية من الواحد منهم[208] امتنع أن يكون لغيره مدخل في إفادة زيادة [البصر. وهذا المذهب في غاية] الضعف، لأن قوي البصر لا يخلو إما أن يفيد للهواء كيفية أزيد مما أفاده ضعيف البصر، أو ليس كذلك. فإن أفاد [كيفية] زائدة، لم يكن ضعيف البصر أفاد الهواء بما هو نهاية من تلك الكيفية. وإن لم يفده قوي البصر أمراً زائداً على ما أفاده ضعيف [البصر]، لم يكن التفاوت في قوة الإدراك وضعفه بحسب التفاوت في تلك الكيفية المعطاة. وإذا لم يكن تفاوت الإدراكات بحسب التفاوت في تلك الكيفية، لم يكن أصل الإدراك موقوفاً على أصل تلك الكيفية. وعلى أن صريح العقل يشهد أن العين لصغرها لا تفيد لنصف العالم من العناصر والسموات كيفية غريبة. ونعم ما قال حنين في كتاب أمراض العين [إن العين] على صغرها لا تتسع أن تخرج منها الشعاعات ما يتصل بنصف العالم، ولا تقوى أن تفيد لنصف العالم كيفية غريبة، ولا تتسع لأن ينطبع فيها نصف العالم. فظاهر أن القول بتأثير العين في تلك الكيفية محال.

والعجب من [قول] الفاضل المعترض في هذا الفصل، "إنا لا نعني بوقوع نور البصر [على الشيء] انتقال نور العين إليه، بأن يخرج من العين ويسري في الفضاء بين العين والشيء المرئي، فإن انتقال العرض

من موضوعه محال." وذكر في الفصل الذي قبل هذا أن [19a] السبب في تعذر رؤية البعيد وسهولة رؤية القريب[209] أن الشعاع الخارج عند حركته في المسافة يرق ويلطف. ففي الفصل الأول كلامه مشعر بخروج الأجسام الشعاعية من العين، وفي الفصل الثاني كلامه مشعر بالمنع من ذلك. ولعل الغلط من الناسخ والكاتب. وأيضاً فقد ورد في أثناء هذا الفصل أن النور كيفية تحدث في الهواء[210]، وذلك فيه نظر. لأن الهواء شفاف، والنور لا يحدث في الشفاف، بل إنما يستقر على سطح اللون. فلهذا زعم في خطبه أن الأرض إنما جعلت ملونة ليستقر عليه الضوء. وما يقال من أن النور ينفذ في الهواء فهو على طريق الاستعارة، فإنه قد ثبت أن النور ليس من قبيل الأجسام، بل هو كيفية تحدث في القابل المقابل من غير أن يقال إنه انفصل من الشمس شيء ونفذ في الهواء ليستقر على الملون.

ثم إن الفاضل المعترض احتج على أن العين لا بد وأن تؤثر في الهواء هذا النوع من التأثير، بأن قال: "كل فعل يكون للنفس بآلة جسمانية فإنه لا بد فيه من اتصال الآلة بمحل الفعل، وإلا لم يكن ذلك المحل أولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر. وإذا لم يكن له بدّ من الاتصال، وليس ذلك اتصال[211] المرئي بالعين لما ثبت من فساد القول بالانطباع، فهو إذن لأجل أن الآلة تحركت إلى المرئي، ولا يمكن ذلك إلا بأن تحدث كيفية من نور العين بالهواء فتتصل بالمرئي."

قال مولانا: إن أصحاب الأشباح متمسكون بهذه الحجة بعينها في إثبات الانطباع. فإنهم يقولون، "وقد بطل الشعاع واكتساب الهواء من البصر كيفية، فوجب أن يحصل المرئي بالرائي[212]، وذلك بالانطباع". وأصل هذه الحجة ضعيف. لأن الإدراك لا يمكن أن يكون هو نفس خروج الشعاع أو حدوث الكيفية في [الهواء]، بل إن كان ولا بد، فإن الإدراك يكون حالة مشروطة بذلك. وكذلك قد بينا أن الإبصار والإدراك لا يمكن أن يكون نفس الانطباع، بل إن كان ولا بدّ فهو حالة مشروطة بالانطباع. وإذا ثبت ذلك فنقول، لم قلتم إن تلك الحالة لما لم تكن مشروطة بالانطباع وجب أن تكون مشروطة

بحدوث تلك الكيفية في الهواء؟ ونقول لأصحاب الأشباح، لم قلتم إن تلك الحالة لما لم تكن مشروطة بخروج الشعاع أو حدوث كيفية في الهواء وجب أن تكون [19b] مشروطة بالانطباع. فإنه ليس نقيض قولنا، "يخرج الشعاع من العين"، هو أنه تنطبع صورة المرئي فيها، ولا هو لازم نقيضه، حتى يلزم من فساد أحدهما صحة الثاني. فلم لا يجوز أن يقال إن حصول تلك الحالة لا يتوقف على واحد من الأمرين؟ ولا يقال إن كل فعل للنفس بآلة جسمانية، فإنه لا بد وأن تتصل الآلة بمحل الفعل، وإلا لم يكن هو بوقوع الفعل منه أولى من محل آخر. لأنا نقول إنكم قد اتفقتم على أنه ليس من شرط الفعل والانفعال ملاقاة الفاعل والمنفعل، والحجة على ذلك مذكورة في الشفاء. بل ربما تكفي فيه المحاذاة. فلم لا يجوز أن يقال إن [الإبصار] شعور القوة الباصرة، وهذا النوع من الشعور موقوف على حصول المرئي وصيرورته مضيئاً بالفعل، فإذا تحققت تلك الشروط وجب حصول الإدراك من غير أن يقدّر فيه الانطباع أو خروج الشعاع أو حدوث الكيفية؟ والحق عندنا في الإبصار أنه حالة تحصل للقوة الباصرة عند سلامة الآلة وكون المرئي مضيئاً بالفعل عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، وليس بمشروط لا بالانطباع ولا بالشعاع ولا بالكيفية، فإن الحجة قد قامت على بطلان كل هذه الأقسام. فهذا هو الذي انتهى[213] بحثنا ونظرنا إليه، وفوق كل [ذي] علم عليم.

إلى هذا الموضع وجدنا كلام الفاضل الشارح، وباقي[214] هذه المسألة طالعناها، لكنها فاتت عنا وما قدرنا على تحفظها، فلنتكلم على ما بقي في حفظنا منها. وأما ما أورده من الحجج الأخرى للشيخ أبي البركات من أن الإبصار لو كان لأجل الانطباع لكانت القوة الباصرة تبصر محلها، فإن صورة محلها حاضرة عندها، فلنا بل أن نقول إن القوم قد زعموا أنه لا بد وأن يكون بين القوة الباصرة وبين المبصَر متوسط يكون شفافاً بالفعل. وحجتهم على ذلك هو أنه لو لم نعتبر توسط المشف لكنا نبصر الجسم الذي قامت القوة الباصرة به. فلأ[نا] لم نبصره، مع أنه يصح أن يكون مبصراً مرئياً والقوة الباصرة يصح أن تكون

رائية، علمنا أن ذلك إنما تخلف لأجل أن الإبصار متوقف على توسط المشف، وهناك لا متوسط، فلا جرم لم يصح حصول الإدراك.

فأما ما اعترض على قولهم في السمع أنه إنما يحصل بقوة مودعة في العصبة المفروشة على قعر الصماخ إذا قرعها هواء اتصل إليها، بأنه لو كان كذلك لما كنا نعرف جهات الأصوات. فاعلم أن الشيخ أورد مسألة في كتاب الشفاء، وهي أن [20a] حدوث الصوت إنما يكون في الصماخ، أو [هو] حادث متكون خارج الصماخ واجباً، وأنه مما يتكون خارج الصماخ ولأجل ذلك يقع الشعور بجهات الأصوات. وتحقيقه ما ذكره أبو البركات من أنا نعلم أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المموّج لتجويف الصماخ، ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول. ثم إن الشعور بالجهات لا يحصل بإدراك الصوت الذي يحمله الهواء القارع، بل إنما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وما يبقى منه في الهواء الذي هو المسافة التي فيها ورد. فالحاصل إنما عند غفلتنا هواء قارع، فندركه عند الصماخ، ولا يكون ذلك موجباً أدراك الجهة. ثم إنا نتبعه بتأملها، فيتأدى إدراكنا من الواصل إلينا [إلى] ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده. فإن كان ما بقي منه شيء متأدٍّ أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى، وحينئذ ندرك الوارد ومدده وما بقي منه موجوداً وبعده وجهة مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها. فلذلك ندرك البعيد ضعيفاً لأنه يضعف تمويجه، حتى إن لم يبق في المسافة أثر ينتهي بنا من المبدأ لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي[215]، فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعلى الجوّ وبين دوي الرحى الذي هو أقرب منه إلينا، وإذا كان بقربنا رجلان بين أحدهما والآخر قدر ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما[216] عرفنا بسمعنا قدر المسافة في قرب أحدهما وبعد الآخر. فهذا بيان أن حدوث الصوت خارج الصماخ هو السبب في الشعور بجهات الأصوات، وذلك مما لا يوجب بطلان القول بأن القوة السامعة في الصماخ أو ليس كذلك. فهذا جملة القول في ذلك.

وأما سائر ما أشار إليه من الإشكالات على القول بالحس المشترك والخيال فكلها حسنة واقعة جيدة. وبالجملة قد ذكرنا أن الحق هو أن المدرك لكل هذه المدركات بجميع أصناف الإدراكات هو النفس، ونعمت الحجة القائلة بأن الصور العظيمة لا تنطبع في المحال الصغيرة. لكن البيان في القدح في الحجة التي ذكرها الشيخ فما أوردناه[217] في أول الفصل، [20b] فإن الأقسام لا تعدو[218] تلك الثلاثة، فإما أن نقول لا وجود للصورة الخيالية، وذلك بعيد، أو نقول وجودها في الأجسام، أو نقول [في محل غير] جسماني[219]، وذلك مما يبطل الحجج المذكورة. فلو انحلت هذه العقدة انحلالاً شافياً، استقرت النفس على أن جميع الإدراكات للنفس. هذا آخر الكلام في هذه المسألة.

المسألة الخامسة في تجريد النفس الناطقة

ذكر الفاضل الشارح فصلاً بيّن فيه أن القول بتجرد النفس، وإن كان مما يجب قبوله عن الأنبياء والمصطفين المطلعين على الأسرار الخفية عن أكثر البشر، لكنه لم تقم عليه حجة نظرية صائرة على السبك ووجوه الاعتراض، فحري بنا[220] أن نذكر ما قررته في هذا الباب. فمنها أن نقول إن كل عاقل يجد من نفسه أنه هو الذي كان قبل ذلك بسنين. والعلم بذلك ضروري. فهويته إما أن تكون جسماً، وهو محال، لأن الأبعاض الجسمانية دائمة التحلل والبدل، وقد بينا فيما تقدم أنه لا يمكن أن تكون بعض الأجزاء كذلك دون البعض، حتى يقال إن منها أجزاء أصلية محفوظة لا تتبدل ومنها أجزاء فاضلة[221] تتبدل، وذلك لأن الأعضاء المركبة مركبة من البسائط، والبسيط ليس فيه أجزاء إلا بالعرض، فيمتنع أن تبقى بعض الأجزاء المفترضة للتحلل والتبدل دون البعض مع اتحاد الطبيعة والماهية. ويستحيل أيضاً أن تكون هوية الإنسان شيئاً متعلقاً بالجسم، لأنه إما أن يكون التعلق بحال يلزم من عدم المحل عدم الحال، فيعود الكلام السابق من أنه يلزم أن تتبدل هوية الشخص عند تبدل أجزائه، أو[222] لا يلزم عن عدم المحل عدم الحال، فيكون

في ذاته مجرداً [...][223] وتكون علاقته علاقة التدبير والتصرف، وذلك هو المطلوب. وأما الحيوانات الأخر، فلم يثبت عندنا أنها تعقل من أنفسها أنها هي التي كانت قبل ذلك. فالحاصل أن الشعور بالنفس مع الذهول عن الأعضاء كأنه[224] يدل على أن هوية الإنسان ليست هي تلك الأعضاء، أمّا لا يدل على أن تلك الهوية مستغنية عن تلك الأجسام. وأما الشعور بكونه هو الذي كان قبل ذلك بسنين يوجب أن يكون ...

[من المسألة الثامنة: في إثبات الوحدانية لواجب الوجود]

[1] الوجوب وصف ثبوتي، لأنه نقيض الامتناع، والامتناع عدمي – إذ لو كان ثبوتياً لكان للمتنع وصف ثابت، فيكون الممتنع ثابتاً، هذا خلف – ونقيض العدمي ثبوتي. لكن للسائل أن يقول، الإمكان أيضاً نقيض الامتناع، فيكون وجودياً، والوجوب نقيض الإمكان، فيكون الوجوب عدمياً. لكن الحق فيه أن الوجوب لا يناقض الامتناع، بل هو أحد شعب نقيضه. [95b] فالكلام المحقق في هذا الموضع أن الوجوب عبارة عن تأكد الوجود وتقرره، وتقرر الوجود يمتنع أن يكون عدمياً. وبيان ذلك إنما يظهر إذا حققنا القول في جانب الممكن أولاً، ثم نعود إلى الواجب. فنقول الممكن له أمران. أحدهما أنه ليس له في ذاته اقتضاء الوجود ولا العدم. والثاني حاجته في الوجود والعدم إلى الغير، وحاجته إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض [للوجود] والعدم. وبين الأمرين فرق من جهة أنا إذا حكمنا على شيء بأنه في وجوده محتاج إلى الغير طلب العقل له علة، فإذا أسندنا ذلك إلى كونه في ذاته غير مقتض للوجود والعدم قنع العقل به، ولو لم يكن بينهما فرق لما صح هذا التعليل. وأيضاً كونه في ذاته غير مقتض للوجود والعدم حالة معتبرة من ذاته من حيث هي هي، وأما حاجته إلى الغير فهي حالة معتبرة من ذاته من حيث هي هي مع غيره، وما له بذاته وحده غير ما ليس له بذاته وحده. وإذا عرفت ذلك في جانب الإمكان ظهر مثله في

جانب الوجود. فإن للواجب أيضاً أمرين. أحدهما عدم تعلقه بالغير. والثاني كونه مستحقاً للوجود من ذاته. وكما عرفت الفرق بين هاتين الجهتين في الممكن فكذلك في الواجب. وإذا ظهر الفرق بين المفهومين فنقول، كون الممكن متوقفاً على الغير أمر ثبوتي، فلا جرم كون الواجب غير متوقف على الغير يكون عدمياً، فلا نزاع فيه. لكن كما أن حاجة الممكن إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود والعدم، فكذا عدم حاجة الواجب إلى الغير معلول لكونه في ذاته مقتضياً للوجود لذاته، فيجب أن يكون كونه مقتضياً للوجود لذاته أمراً ثبوتياً، كما أن عدم اقتضاء الوجود في جانب [96a] الممكن أمر عدمي. والاشتباه الواقع في أن الوجوب هل هو ثبوتي أم لا كان بسبب عدم التمييز بين المفهومين، فتارة كان يسبق الذهن من الوجوب إلى عدم التعلق بالغير، فيحكم الذهن بكونه عدمياً، وتارة إلى كونه عبارة عن استحقاق الحقيقة للوجود، فيحكم بكونه ثبوتياً.

[2] وجوب الوجود بالذات جزء من قوام الذات، لأنه إن كان مستقلاً بنفسه – أي يكفي في تحققه هويته، ولا تعلق لتلك الهوية بمفهوم آخر – يكون شيئاً قائماً بذاته، ويكون وجوب وجوده هو نفسه، فلا يكون[225] وصفاً خارجاً عنه، وهو المطلوب. وإن لم يكن مستقلاً بنفسه فيكون لما هو هو ممكناً، فيكون له سبب، فسببه إن لم يكن واجباً أمكن زواله، فأمكن زوال وجوب الوجود بالذات، وإذا زال زال الواجب، لأن أحد أجزاء المركب إذا زال زال ذلك المركب. وإن كان واجباً يكون لذلك السبب وجوب آخر قبل هذا الوجوب. فذلك السبب إما أن يكون هو الماهية التي عرض ذلك الوجوب لها أو ماهية منفصلة. فإن كان الأول كانت الماهية واجبة قبل أن كانت واجبة، فينقل الكلام إلى ذلك الوجوب، ويلزم التسلسل. وإن كان الثاني لم يكن ذلك الوجوب وجوباً بالذات، بل وجوباً بالغير، وقد فرض وجوبٌ بالذات، هذا خلف.

[3] مفهوم الوجوب بالذات مشترك بين الأشياء الواجبة لذواتها لو قدرناها موجودة. والذي يدل عليه أن المرجع في معرفة التماثل في المتماثلات إلى العقل، فلو أنه طالب مطالب بإقامة الدلالة على تساوي الأجسام في مفهوم الجسمية لم يكن في ذلك حجة إلا أن نقول ارجع إلى نفسك حتى تجد مفهوم الجوهر ذي الأبعاد الثلاثة [96b] مفهوماً واحداً مشتركاً بين الجماد والنبات. فلو أنه أصر على المطالبة وقال، "لم لا يجوز أن يكون مفهوم الجسم مختلفاً في الموضعين؟"، سفهنا عقله وقطعنا الكلام عنه. فإن مما يضطر العقل إليه هو أن النبات والجماد والحيوان متشاركة في مجرد مفهوم الجسمية. وكذلك الوجوب مفهوم واحد غير مختلف في تلك الأشياء.

[4] والتعين أمر ثبوتي، لأن الشيء من حيث أنه هو شيء ثابت، والهوية جزء من الهو، وجزء الثابت ثابت، فالهوية ثابتة.

[5] لو قدرنا ذواتاً واجبة لكان كل واحد منها مركباً مما به الاشتراك، وهو الوجوب، وما به الامتياز. فإن لم يكن بينهما ملازمة، فاتصاف الوجوب بالتعين أو التعين بالوجوب يقتضي سبباً من خارج، فيكون كل واحد منها ممكناً محتاجاً إلى سبب، هذا محال. وإن كان بينهما ملازمة، فإما أن يكون سبب ملازمتهما شيئاً ثالثاً يجمع بينهما، فيكون ذات الواجب محتاجاً إلى الشيء الذي يجمع بين جزئه، وهو محال، أو يكون السبب نفس طبيعتهما. ويمتنع أن يكون ما به الامتياز سبباً للوجوب لامتناع أن يصير الوجوب معلولاً، فيكون الوجوب سبباً لما به الامتياز، فلا يكون الواجب إلا هو، وهو المطلوب.

واعلم أن هذا المطلوب يقرر من وجه آخر. وهو أن التعين إن كان لازماً للوجود الواجب فظاهر، وإن كان ذلك الوجود لازماً للتعين كان وجود الواجب معلولاً، وإن كان أحدهما عارضاً للآخر يكون الواجب معلولاً، هذا محال. وفي هذه الطريقة إشكال صعب. وهو أن الواجب مشارك لوجود الممكن في مفهوم الوجود، وهو من حيث الوجود إن كان مقتضياً لأن يكون عارضاً لماهية يكون كل وجود كذلك.

وإن كان مقتضياً للا عروض فما يكون عارضاً لا يكون وجوداً، فالممكنات غير موجودة. [97a] وإن لم يقتض شيئاً منهما فيكون العروض في موضع واللا عروض في موضع آخر لسبب منفصل، فلا يصير الواجب واجباً إلا لسبب منفصل، فلا يكون واجباً. ولهذا الإشكال وأمثاله قد تركنا هذه الطريقة، وبينا أن الوجوب بالذات أمر ثبوتي وأنه لا يجوز أن يكون خارجاً عن الذات، حتى استمر ذلك البرهان على الوجه المذكور.

[من المسألة التاسعة: في أنّ بقاء المعلول ببقاء العلة]

[6] قال الشيخ في أول النمط الخامس: "إن المحتاج إما الوجود أو العدم أو كون الوجود مسبوقاً بالعدم". اعترض عليه بأن هذا التقسيم ليس بمستوفى، بل ها هنا قسم آخر، وهو الخروج من العدم إلى الوجود الذي يمكن أن يعبر عنه بالتغير والتبدل والتحرك والاستحالة والتأثر والانفعال والحصول، فالحاصل هو الأثر المستقر، والحصول هو التأثر، والحدوث هو الدخول في الوجود، وهو صيرورته موجوداً، وهو من مقولة أن ينفعل. أجاب الإمام بأن التغير والتبدل عبارة عن انتقال موصوف من صفة إلى صفة أخرى، وهذا يقتضي ذاتاً ثابتة موجودة حتى تجعل صيرورتها موجودة[226] تغيراً وتبدلاً وانفعالاً وغير ذلك. وقوله، "الوجود شيء، وحصول الوجود للماهية شيء آخر"، يوجب أن يكون لكل وجود وجود آخر إلى غير نهاية. وتمام البحث في ذلك ما ذكره الشيخ في رسالته في الوجود، وأورد شيئاً قليلاً منه بهمنيار في مبدأ إلهيات التحصيل. والحاصل أنه لا يمكن أن يجعل حصول الوجود زائداً على الوجود، وأن يجعل للماهية قوة انفعال عن الوجود. وأما قياسه على التسخن والسخونة والتسود والسواد فضعيف، لأن ماهية السخونة مغايرة لحصولها في المادة الموضوعة لها، وأما الوجود فهو نفس حصول الماهية. وأيضاً الحدوث إن كان عبارة عن انفعال الماهية بالوجود، والمنفعل غير محتاج في كونه منفعلاً إلى الفاعل، فالماهية وجب أن

لا تحتاج إلى الفاعل في قبول الوجود. لكنه جعل [97b] الحدوث عبارة عن انفعال الماهية بالوجود، فلا يكون الحدوث محتاجاً إلى الفاعل، فبطل أصل غرض المعترض.

[من المسألة العاشرة: في أن إمكان الحدوث صفة موجودة قبل الحدوث]

[7] كل حادث فهو مسبوق بالمادة. لأن كل حادث ينتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب بذاته، وهو يمتنع أن تكون فاعليته مخصوصة بحالة دون حالة، بل يكون دائم الفيض على كل ما يمكن وجوده. فكل ما وجد في زمان معين ولم يوجد قبله لم يكن ممكن الوجود، وإلا لكان موجوداً لما بيناه، والإمكان المسلوب عنه في ذلك الزمان ليس الإمكان اللازم للماهية. فإن ما لا يكون ممكناً في وقت بحسب هذا الإمكان يمتنع أن يصير ممكناً في شيء من الأوقات. فهذا الإمكان المتجدد أمر وجودي. فإن العدم الصرف لم يكن مخصوصاً بزمان دون زمان، ولم يكن موصوفاً بالزوال وهو سابق على وجوده، فإنه ما لم يتحقق هذا الإمكان – أعني الاستعداد التام – يمتنع حصوله. وهذا الإمكان ليس موجوداً جوهرياً، لأنه مقول بالقياس إلى غيره، بل هو من الأعراض، فيستدعي محلاً يوجد فيه. وذلك المحل إن كان حادثاً تسلسل إلى غير النهاية، وهو محال. فهو قديم.

قال المعترض: "الإمكان بمعنى الاستعداد غير مسلم وجوده مطلقاً. فإن الحادث ربما كان مما لا يفتقر وجوده إلى محل. وقولهم لو لم يكن قبل وجوده ممكناً كان ممتنعاً ممنوع، لأنه لا يلزم من سلب هذا الإمكان ثبوت الامتناع، إذ يمكن أن يكون موصوفاً بالإمكان الذاتي". وأجاب عنه الإمام بأن حاصل الكلام راجع إلى المطالبة بالبرهان، ونحن قد فرغنا عن إقامته. فإنه إذا كان عدم حصول الفعل عن الفاعل قبل أن حصل عنه لا يمكن أن يضاف إلى الفاعل، بل لا بد أن يضاف إلى أنه قبل ذلك ما كان ممكن الحصول ويجب أن يتجدد قبل وجوده، فكل حادث مسبوق بهذا [98a] المعنى من الإمكان.

[8] اعلم أن الشيء إذا كان ممكناً في نفسه، وكان ذلك الإمكان كافياً في صدوره عن علته، فإنه لا يكون حادثاً، كالموجودات البريئة عن المادة ولواحقها. وإن لم يكن ذلك الإمكان كافياً فيه، فصدوره عن علته يتوقف على مادة مخصوصة بشرط مخصوص. فإنه ما لم تحصل تلك المادة بذلك الشرط امتنع حصول ذلك الشيء. ثم إن جهة الحاجة تارة تكون لأجل أن ذاته تحصل في تلك المادة، وتارة لأجل أن ذاته تستكمل ضرباً من الاستكمال بتلك المادة، وتكون تلك مستلحقة بذلك الحادث أموراً غريبة مشخصة إياه في الوجود. وكيفما كان، فإنه موقوف الصدور عن علته على حصول تلك المادة، وإلا لكان أزلي الوجود. فإذا حصل البدن وكمل الاستعداد فقد حصل ما تحتاج النفس إليه، فتحصل النفس حينئذ بعد أن كان ممتنعاً. فإن قيل، فالبدن مع مزاجه المخصوص حادث، فهو يستدعي مادة أخرى، فنقول حدوث النفس موقوف على حصول مثل ذلك المزاج، وذلك المزاج موقوف على حصول امتزاج تلك الأجزاء، وامتزاجها موقوف على حدوث أحوال أخرى قبل ذلك، وهكذا إلى غير النهاية. ثم إن الدليل قد دل على أن بعض هذه الأشياء مما يستدعي محلاً يحل فيه، ويكون ذلك المحل هيولى. فظاهر أن القول باستغناء النفس عن محل تحل فيه لا ينقض العبارة التي ذكرناها.

[1] A هد
[2] A احراره
[3] A نعد
[4] A وحوده
[5] A كانت
[6] A ان هو
[7] A وموضوع
[8] A الانفصال
[9] A نقابله
[10] A فان
[11] A متعاره
[12] A معاقبها
[13] A سى
[14] A نعده
[15] A الحسم
[16] A لوحوده
[17] A فنقول
[18] A وموصوع
[19] Avicenna, *Mubāḥathāt*, ed. M. Bīdārfar (Qum: Intishārāt Baydār, 1413 AH), 165: + نقيض
[20] A وكون
[21] A الفاضل
[22] A المقوله
[23] A والجسم
[24] A موحوده قبل
[25] A اعرص
[26] A ولم
[27] A هو
[28] A لوم، لو صح? (marginal ∴)
[29] A لافصل?
[30] A سلب
[31] A الموحود
[32] A لا
[33] A طولا
[34] A علسا
[35] A فلذلك
[36] A ومخالفه
[37] A فنه
[38] A و
[39] A سلبه
[40] A وحود
[41] A كانت
[42] A انه
[43] A حال
[44] A رواله لمحله
[45] A + لان
[46] A الصورة
[47] A + اما (cf. *Mabāḥith*, 2, 46).
[48] A حل
[49] A لما
[50] A حرحت
[51] A وامسع
[52] A فنها
[53] A الهوالى
[54] *Sic.*
[55] A والحسمه
[56] A معاره
[57] A بركب
[58] A مقومات
[59] A بحر?
[60] A نعدرا
[61] Cf. *Mabāḥith*, 1, 197.
[62] A نعدا
[63] A متناهيين
[64] A وظاهر (cf. al-Ṭūsī, *Ḥall*, 2, 190).
[65] A اخرى ان كان (cf. *Mabāḥith*, 1, 198; al-Ṭūsī, *Ḥall*, 2, 190).
[66] A الاوليين
[67] Cf. *Shukūk*, f. 5a.
[68] A فرضناها
[69] A لكان
[70] A وسن
[71] A فوق
[72] A ووحه
[73] A الدهن عروضه
[74] A محدودة مساهيه
[75] A وكل
[76] A + لا
[77] A مجموع
[78] A وصف
[79] A الى

[80] A + غير
[81] Lacuna of approx. one word; marginal ∴
[82] A وحوده
[83] A دكره
[84] A الدن
[85] A محطن
[86] A خلف وكل الاشكال
[87] A وهو
[88] A فصل
[89] A ابدا?
[90] A منه
[91] A وحود
[92] A فحلف
[93] A مابع الامتراح مابعا للمراح (cf. *Mabāḥith*, 2, 226).
[94] A افعالا
[95] A لذلك
[96] A القوّه (*sic*.)
[97] A لدابه
[98] A سعبا لنفس
[99] A لاجفا?
[100] A + ما
[101] A يفرق
[102] A باباها
[103] A وبعلله
[104] A اورده
[105] A لا
[106] A الاحلاط
[107] A ان والدن (marginal ∴)
[108] A سعلق
[109] A النفس
[110] A وبن
[111] A هو
[112] A ان
[113] A يحمع
[114] A بدكره
[115] A القوه
[116] A منها
[117] A دكر
[118] A رمبا?
[119] A اعمده
[120] A رواباه
[121] A طلبا
[122] A كونه معقولا ان يعقل (cf. the next sentence; and *Mabāḥith*, 1, 42).
[123] A + بالدات
[124] A معقول
[125] A حسنى?
[126] A و
[127] A الاحراء
[128] A ابعا ولا?
[129] A فعلم
[130] A وان
[131] A العالم
[132] A ولا بسه
[133] A وبعابرا
[134] A مانعا فبما بقع (cf. *Shukūk*, f. 10a).
[135] A باطرافه
[136] A السعوربا
[137] A عابب
[138] A عنه وبدلك
[139] A بشعور
[140] A هده
[141] A علم
[142] A + و
[143] A + ما
[144] A له (cf. *Shukūk*, f. 10b).
[145] A امّا (cf. *Shukūk*, f. 11a).
[146] Cf. *Shukūk*, f. 11a.
[147] A لما بالدات
[148] A لا
[149] A بعرفون
[150] A معاير
[151] A دلك
[152] A علمه
[153] A + وقد بت ان علمه بذاته علمه لعلمه بلوازم دابه
[154] A + فى
[155] A الدفع
[156] A حصو
[157] A وبدلك

[158] A فكذلك
[159] A يكون متساويا
[160] A فاعل
[161] A احمعا
[162] A للمعلولات
[163] A الاحسام
[164] A الدى?
[165] A بهذه
[166] Lacuna of approx. one word.
[167] A والدسا، فالدسا?
[168] A فاذا
[169] A و
[170] A معلوماىها (cf. *Mabāḥith*, 2, 331).
[171] A النولى والتركيب (cf. *Mabāḥith*, 2, 332).
[172] A وهى
[173] A نفسه
[174] A ىو
[175] A موضعين (cf. *Mabāḥith*, 2, 288).
[176] A عند
[177] A تصرف
[178] A خلا
[179] A وان ناطن (cf. *Mabāḥith*, 2, 288).
[180] A عىر
[181] A ىىرق
[182] A ما ىقى
[183] A دكره
[184] A حسن
[185] A له
[186] A ىحيل
[187] A وهو
[188] A ىعاقىا
[189] A الوحوه
[190] A والمقادىر
[191] A الاحسام
[192] A فيه
[193] A الطىعه (cf. *Shukūk*, 14b).
[194] A ىلىه ىىن
[195] A كىرت
[196] A الطىعيه
[197] A مسهور
[198] A اليىس
[199] A الشدىد
[200] A كالسى
[201] A الدىن (cf. *Shukūk*, f. 14b).
[202] A فىصر
[203] A ىىن
[204] A السمىس
[205] A ىفسد
[206] A موحوده
[207] A + ان
[208] A + فاما ادا احد الهوا كل ما ىمكن من ىلك الكىفىه
[209] A القرىب وسهوله روىه الىعد
[210] A + من الهواء
[211] A الاىصال
[212] A ىوحب ان ىحصل المرىى ىالمرى
[213] A اله
[214] A ومافى
[215] من المسافه انه ىسهى ىىا من المىداء ا لم ىعلم من قدر الىعد الا ىقدر ما ىقدر (cf. *Mabāḥith*, 2, 286)
[216] A كلاهما
[217] A اوردناها
[218] A ىعدرو
[219] A ىقول الجسىانىه (cf. p. 43 above.)
[220] A ما
[221] A فاصل
[222] A و
[223] A زما?
[224] A كانها
[225] B + فلا يكون
[226] *Sic.*

ابن سينا، الشيخ 14، 15، 22، 23، 24، 27، 28، 29، 30، 31، 37، 42، 43، 47، 50، 51، 55

أبو البركات البغدادي؛ صاحب المعتبر 11، 19، 29، 39، 43، 44، 47، 49، 50

الآثار العلوية، لابن سهلان الساوي 43

الإشارات، لابن سينا 16، 20، 26، 30، 33، 37

أمراض العين، لحنين بن إسحاق 47

أنكساغورس 19

بهمنيار بن المرزبان 14، 27، 28، 40، 55

التحصيل، لبهمنيار 14، 55

حنين بن إسحاق 47

خطب شرف الدين المسعودي (شرح الخطبة الغراء) 48

رسالة في الوجود، لابن سينا 55

الساوي، القاضي عمر بن سهلان 43، 44

الشفاء، لابن سينا 37، 42، 49، 50

الفلاسفة؛ الحكماء 14، 28، 30، 36

المباحثات، لابن سينا 14

المتكلمون 20، 32، 46

المعتبر، لأبي البركات البغدادي 11، 39،

نهاية العقول، للرازي؛ كتابنا الكبير 31، 33

وطواط، الرشيد ملك الكتاب 26